

गांधी का दर्शन

संगमलाल पाण्डेय

एम० ए०, डी० लिट०, साहित्याचार्य

प्रोफेसर और अध्यक्ष, दर्शन विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

दर्शनपीठ, इलाहाबाद

१९५५

प्रकाशक

दर्शनपीठ

१७७ टैगोर टाउन,

इलाहाबाद—२११००२

© डा० संगमलाल पाण्डेय

बिना लेखक की अनुमति के इस पुस्तक को या उसके किसी अंश को किसी प्रकार से उद्धृत या प्रकाशित नहीं किया जा सकता ।

प्रथम सम्परण : १९५३

द्वितीय सम्परण : १९५५

मुद्रक

शुभचिन्तक प्रेस

३१३ बरकी स्ट्रीट दारागंज, इलाहाबाद ।

द्वितीय संस्करण का आमुख

यह 'गान्धी का दर्शन' का द्वितीय संस्करण है। प्रथम संस्करण १९५७ ई० में गर्ग ब्रदर्स, इलाहाबाद से प्रकाशित हुआ था। उसे गान्धी के दर्शन की सर्वप्रथम व्याख्या होने का श्रेय प्राप्त है। उसमें इस पुस्तक के बारे में प्रो० रामनाथ कौल, डा० धीरेन्द्र मोहन दत्त तथा डा० पी० टी० राजू के विचार और मूल्यांकन प्रकाशित थे। इन विद्वानों ने इस पुस्तक के प्रकाशन का स्वागत किया था और गान्धी के दर्शन की सुसंगत व्याख्या करने के कारण इसकी सस्तुति की थी। आज इनमें से केवल डा० पी० टी० राजू जीवित हैं और वे भी संयुक्त राष्ट्र अमेरिका में रहते हैं। शेष दो जब ब्रह्म-लीन हो गये हैं। मैं इन तीनों विद्वानों से कभी आनृष्य-लाभ नहीं प्राप्त कर सकता क्योंकि इन्होंने मेरी इस प्रथम मौलिक रचना की मूल्यवत्ता बता करके दर्शन-जगत् में मुझे खड़ा किया था। मैं आजीवन कैसे इन्हे भूल सकता हूँ ?

प्रस्तुत संस्करण में इन विद्वानों की मूल्यवान् सम्मतियाँ शामिल नहीं की गयी हैं। उनके लिए पाठक्रमण इसके प्रथम संस्करण को ही देखें। आखिरकार उसका महत्त्व भी अपनी जगह पर है ही।

फिर भारत के दार्शनिक जगत् में मेरे 'गान्धी का दर्शन' की पर्याप्त समीक्षा हुई थी। पूज्य स्वामी करपात्री द्वारा संपादित 'सिद्धान्त' पत्रिका में इसकी जो समालोचना निकली थी उसमें मेरे कुछ विचारों को गलत कहा गया था, विशेषतः उन विचारों को जिनको मैं अद्वैतवाद के प्रति गान्धी जी की देन मानता हूँ। किन्तु इन्हीं विचारों की प्रशंसा अन्य क्षेत्रों में हुई थी जो अपेक्षाकृत निष्पक्ष विचार के लिए विख्यात हैं। दार्शनिक त्रैमासिक वर्ष ४

अंक १, सन् १९५८ में श्री रामर्माधव विंगलै ने इसकी सुविस्तृत समीक्षा २१ पृष्ठों में की थी और मुक्ति-विषयक इसके कुछ निरूपणों को निरावार बताया था। परन्तु वही वर्ष ४ अंक ४ सन् १९५८ में उनके विचारों का प्रतिवाद श्री धर्मराज काश्यप ने ४ पृष्ठों में किया था। यह वाद-प्रतिवाद बताते हैं कि 'गान्धी का दर्शन' पर्याप्त चर्चा का विषय रहा है।

पुनश्च गान्धी-दर्शन के अध्ययन, अध्यापन और अनुसन्धान में संलग्न जिन सहयोगियों ने इस पुस्तक की मूल्यवत्ता स्वीकार करते हुए इसके पुनः प्रकाशन की प्रेरणा दी है उनमें डा० रामजी सिंह, भागलपुर विश्वविद्यालय डा० दशरथ सिंह, मगध विश्वविद्यालय, डा० शिवमूर्ति तिवारी, गोरखपुर विश्वविद्यालय, डा० सुरेन्द्र कुमार श्रीवास्तव तथा डा० बशिष्ठ नारायण त्रिपाठी, काशी विद्यापीठ वाराणसी, मुख्य हैं। इनके विचारों से मैंने निकर्ष निकाला कि जो पुस्तक आज से अठ्ठाइस वर्ष पूर्व प्रकाशित हुई थी उसकी उपयोगिता आज भी अक्षुण्ण है।

वस्तुतः गान्धी के मूल दर्शन पर इस पुस्तक के अतिरिक्त कोई अन्य पुस्तक अभी तक नहीं है। गान्धी-दर्शन पर जो अन्य ग्रन्थ १९५८ से लेकर आज तक प्रकाशित हुए हैं वे गान्धी के नैतिक दर्शन, सामाजिक दर्शन, राजनैतिक दर्शन, शिक्षा-दर्शन, आर्थिक दर्शन तथा धार्मिक दर्शन से अतिक्रमन्वित हैं। अतः वे सभी गान्धी के व्यावहारिक दर्शन के ग्रन्थ हैं। परन्तु यह पुस्तक गान्धी के नरत्रवाद (सर्वस्वयोग) और ज्ञानयोग का विवेचन करती है। यही नशः इनका विशेषतः है कि यह गान्धी के नरत्रय, संघर्षजन्य और प्रयोजवादी ज्ञान के दृष्टिकोणों से ज्ञानयोग, नरत्रय, विवेचन करती है। पुनश्च हमें उन गान्धीयानुसंधानियों को भी उजगर किया गया है जिनके द्वारा गान्धी १९ और गभी भारत-वर्षीय ज्ञान के अन्तर्गत करते हैं और हमारे और विश्व के सभी धर्मों का समभाव प्रतिपादन करते हैं। मेरे

विचार से ऐसा गान्धी-दर्शन ही भारत के राष्ट्रीय एकीकरण और एकात्मता का समकालिक मुख्य आधार है।

इस पुस्तक के प्रकाशन के बाद मेरे शिष्य डा० धर्मराज यादव ने गान्धी की मूल्यमीमांसा पर मेरे निर्देशन में इलाहाबाद विश्वविद्यालय से डी० फिल० की उपाधि प्राप्त की। फिर मैं डा० राममनोहर लोहिया के जीवन्त सम्पर्क में आया। डा० लोहिया ने इस ग्रन्थ को पढ़कर मुझे साधुवाद भी दिया था। बाद में कई गोष्ठियों में मुझे गान्धी के विभिन्न विचारों की प्रस्तुत करने का भी अवसर मिला। इत सबके फलस्वरूप मेरे गान्धीवादी विचारों में और विकास हुआ। आज गान्धीवाद भारत के जीवन्त समाज-दर्शन के रूप में स्वीकृत हो गया है। किन्तु इसके तीन प्रकार हैं—(१) सत्ताधारी गान्धीवादियों की व्याख्या या गान्धीवाद की आभिजात्यवादी व्याख्या, (२) गान्धीवाद की आध्यात्मिक—धार्मिक व्याख्या और (३) गान्धीवाद की ग्रामवादी—समाजवादो व्याख्या। प्रथम व्याख्या में गान्धी जी के स्वातन्त्र्यवाद, उदारवाद, समझौतावाद और प्रयोगवाद पर बल है। दूसरी व्याख्या में उनके संतमत्, ईश्वरवाद, सर्वधर्मसमभाव, समाज-सेवा, सत्यान्वेषण, अन्तःसात्यवाद और सर्वोदयवाद पर जोर है। अन्तिम व्याख्या में उनके क्रान्तिवाद, अराजकनावाद, विकेन्द्रीकरण-सिद्धान्त, लोकनीति, लोकतन्त्र, ग्रामवाद, समाजवाद और सत्याग्रह-आन्दोलन पर बल है। तीसरी व्याख्या के अतिरिक्त किसी भी अन्य व्याख्या में सत्याग्रह की माय्यता नहीं मिली है। अतः वे व्याख्याएँ गान्धीवाद से हट गयीं हैं। जवाहरलाल नेहरू, आचार्य विनोबा भावे और डा० राममनोहर लोहिया क्रमशः इन व्याख्याओं के प्रमुख प्रबक्ता रहे हैं। आज ये तीनों कीतिशेष हैं। किन्तु इनकी व्याख्याएँ जीवित हैं। इनमें से पहली विचार-धारा से मैं बिलकुल अप्रभावित रहा हूँ। किन्तु शेष दोनों विचार-धाराओं ने मुझे आन्दोलित किया है और उनमें भी अन्तिम विचारधारा ने तो मेरे परवर्ती विचारों को सँवारा भी है। फलतः

गान्धी जी जिस समाज-दर्शन को मानते थे मेरे विचार से उसका परिपक्व रूप डा० लोहिया के विचारों में विकसित हुआ। इस पुस्तक में उसके ऊपर पर्याप्त सागरी मिलेगी और पाठकगण देख सकते हैं कि मैंने गान्धी जी के विचारों की जो व्याख्या की है वह आरम्भ से ही डा० लोहिया की व्याख्या के निकट है। उससे आगे जाकर मैंने लोकायन-दर्शन का विकास किया है जिसके लिए पाठकगण मेरी अन्य कृतियों को देख सकते हैं, विशेषतः समाज, वर्ध और राजनीतिक को। मैं समझता हूँ लोकायन-दर्शन गान्धी-दर्शन और लोहियादर्शन का निष्कर्ष है। आधुनिक भारतीय समाज-दर्शन के अध्येताओं से आशा की जाती है कि वे इसका नूत्याकन करेंगे।

इलाहाबाद

संगमलाल पाण्डेय

१-१-५५

प्रथम संस्करण का आमुख

आज से लगभग बारह वर्ष पूर्व मुझे महात्मा गान्धी की दो कृतियों को अंग्रेजी में आद्योपान्त पढ़ने का अवसर मिला। इनमें से एक थी उनकी आत्म-कथा और दूसरी थी उनकी रचनाओं का संग्रह जिसका नाम अच्छा जीवन (The Good Life) है। मेरे बाल-हृदय तथा मस्तिष्क पर इन रचनाओं का बहुत प्रभाव पड़ा। मैं इनके विचारों और आदर्शों में नित्य शोते लगाने लगा। पर इनके दार्शनिक मत को समझने में निःसन्देह मेरी 'बाल-बुद्धि' प्रयाप्त न थी।

वाद को जब दर्शन-शास्त्र की मुझे शिक्षा मिली, तब मैंने गान्धी जी के बारे में लोगों की विभिन्न रायें सुनी। कोई उनको जरा-सा भी दार्शनिक नहीं मानता है तो कोई उनको दबी जवान से दार्शनिकता कहता है पर शास्त्रीय दार्शनिक नहीं मानता है। कोई उन्हें धार्मिक नेता समझता है तो कोई धर्म के विषय में उन्हें ठोगी कहता है और उनको मुख्यतः राजनीतिज्ञ और कूटनीतिज्ञ मानता है। कोई उनको महान् रहस्यवादी द्रष्टा मानता है तो कोई धोसी आवाज से उनको रहस्य का ज्ञाता मानते हुए भी स्पष्टतः ऐसा नहीं कहता है। यह सब सुनकर, पढ़कर, उनके दर्शन को जानने की मेरी इच्छा बढ़ी। इसी बीच व्यावहारिक जीवन की एक आवश्यकता ने भी मुझे उनके दर्शन को पढ़ने तथा लिखने को विवश किया। वह आवश्यकता यह थी। अपने जीवन में मैंने देखा कि जितनी शिक्षा मेरी बुद्धि को मिली है उतनी मेरी भावना और इच्छा की वही। इससे मुझे असन्तुलित जीवन का अनुभव हुआ। मैंने सोचा कि भावना और इच्छा को किस तरह शिक्षित संगठित, करना चाहिए? बुद्धि इनसे अधिक विकसित हो चुकी थी, अतः

उमका तकाजा था कि इनको शिक्षित करने का वा पढ़ने जानन चाहिए । निदान मैं ऐसे दार्शनिकों की खोज करने लगा जिन्होंने बुद्धि के अतिरिक्त भावना और इच्छा को भी संगठित और विकसित किया है । स्पिनोजा के दर्शन से इस ओर लाभ हुआ । गान्धी जी की ओर भी इसी कारण और झुकाव हुआ । फलतः उनके साहित्य का यथाशक्ति अध्ययन किया और पढ़ने पर अनेक सत्य बातें ज्ञात हुईं । गान्धी जी मुझे महान् दार्शनिक लगे । मैंने देखा कि उनका दर्शन वर्तमान भारत का प्रमुख दर्शन है । इसकी आज बड़ी आवश्यकता है । लोगों के मन में इस दर्शन के बारे में भ्रान्त धारणाएँ फैली हुई हैं । इन सब को दूर करने के लिए मैंने इसकी शास्त्रीय व्याख्या करने का संकल्प किया जो अब कार्यान्वित हो चुका है । इसका निर्णय तो विवेकी जन ही कर सकते हैं कि मैं कहाँ तक गान्धी जी को दार्शनिक मानने में ठीक हूँ और कहाँ तक उनके दर्शन की मैंने समीचीन व्याख्या की है । पर मुझे जो लाभ हुआ है वह सन्तोषप्रद है । जिस चीज को मैं चाहता था वह मुझे मिल गयी है । बुद्धि, भावना और इच्छा—तीनों को कैसे संगठित, शिक्षित और विकसित करना चाहिए, यह मुझे गान्धी-दर्शन से मिल गया है । यद्यपि अपनी भावना और इच्छा को शिक्षित करने में अभी थोड़ा भी सफल नहीं हूँ पर उनके आदर्श तथा व्यवहार में मेरा दृढ़ विश्वास है और उस ओर गलती करतै हुए कुछ अपनी समझ से बढ़ भी रहा हूँ ।

इस प्रकार बाल-संस्कार, विद्वान् दार्शनिकों की विप्रतिपत्तियाँ, व्यावहारिक सौम्य तथा नव्य भारत के सव्य दर्शन की अवश्यभावी अभिव्यक्ति प्रस्तुत करने के लिये मैंने यह पुस्तक लिखी है ।

इस पुस्तक के निर्वहन में मेरे अपने गुरु जी गान्धी जी की तथा प्रकाशक श्री गणेश प्रकाश की सहायता और प्रो. ए. ए. शर्मा की विशेष सहायता मिली । पुस्तक की शीर्षलिपि को पढ़कर और कतिपय सलाहों का सुस्वराभार देकर

उन्होंने इसमें विशेष रुचि दिखलायी है। उनके प्रेम तथा प्रोत्साहन के प्रति कृतज्ञता प्रकाशित करने के लिए मुझ अकिंचन के पास मौन मात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। श्री राजनाथ गर्ग और उनके उत्माही सुपुत्र श्री त्रिलोकी नाथ गर्ग ने तो सचमुच इस पुस्तक को लिखवाया ही है, अन्यथा मेरे बिना शायद लिपिबद्ध होकर इतने शीघ्र प्रकाशित न हो पाते। उनको मैं कैसे धन्यवाद दूँ ?

गान्धी-दर्शन आज हमारा राष्ट्रीय दर्शन है। उसकी जो कुछ यहाँ सेवा हो सकी हो, वही शायद इन तीनों सज्जनों को मूक धन्यवाद दे।

दर्शन विभाग,
इलाहाबाद विश्वविद्यालय
महावीर जयन्ती
१२-४-१९५७

संगमलाल पाण्डेय

विषय-क्रम

पहला अध्याय

१—१.

गान्धी का जीवनचरित

विश्वव्यापी भावना—१, जन्म, बचपन, शिक्षा और वकालत—२, ज्ञानोदय की झलक—४, दक्षिण अफ्रीका में सत्याग्रह—६, भारत में सत्याग्रह, स्वतन्त्रतासंग्राम, स्वतन्त्रता-प्राप्ति—७, भारत-विभाजन और उसके बाद—८, हिन्दू-मुस्लिम एकता—९, सच्चे हिन्दू—११, समाज-सेवा—११, संत या महात्मा—१२, रचनाएँ और प्रभाव—१३, युग-पुरुष १४ ।

दूसरा अध्याय

१७—२६

क्या महात्मा गान्धी दार्शनिक थे ?

गीता के भाष्यकार—१७, दर्शन के अध्येता और अध्यापक—१८, प्रयोगवादी सत्यार्थी—२०, बुद्धिवादी—२०, महान् दार्शनिक—२४, गान्धी का वाद—२४, आधुनिक दार्शनिकों की सम्मतियाँ—२६ ।

तीसरा अध्याय

३०—६०

त्रिपुराणी तन्त्रीशास्त्र

मानस्य अनुभववाद—३०, तन्त्रशास्त्र—३३, बुद्धि—४२, शास्त्र-प्रमाण—४६, ज्ञान की जलौटी और उगना प्रयोग—५१ ।

चौथा अध्याय

६१—११३

नव्य कर्ममार्ग

कर्म दण्डन—६१, अनाश्रय-कर्म—६२, नवनैतिक कार्यक्रम—६८, सत्यप्रिय या अमहर्षीयान ज्ञानोदयन—६९, आनन्द-व्रत—७३, अहिंसा—७४,

सत्य—८०, अस्तेय—८२, ब्रह्मचय और अस्वाद—८४, अपरिग्रह—८७, शरीरश्रम—८९, अभय—९२, सर्वधर्म-समभाव—९०, स्वदेशी—९३, अस्पृश्यता-निवारण—९६, अहिंसा और व्रतमीमांसा—९८, उपवास, प्रार्थना और भक्ति—१००, ज्ञान, कर्म और भक्ति—१०६, अद्वैतवाद को महात् देन—१०९ ।

पाँचवाँ अध्याय

११४—१२३

बुनियादी तत्त्ववाद

कर्ममय तथा ज्ञानमय जागृति—११४, सत् या सत्य—११४, तत्त्व महत्त्व है—११६, सत् का अर्थचतुष्टय—११६, अद्वैतवादी महत्त्व-मीमांसा—११७, सत्याद्वैतवाद—१२१, सत्यमीमांसा और तत्त्ववाद—१२२ ।

छठाँ अध्याय

१२५—१५७

ईश्वर

ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रमाण—१२४, सृष्टिवैज्ञानिक युक्ति—१२४, कारणिक युक्ति—१२५, नैतिक युक्ति—१२६, औपेयिक युक्ति—१२८, तत्त्ववैज्ञानिक युक्ति—१२८, प्रतिगोचरमय निगमन—१२९, मूल्यमीमांसक युक्ति—१३०, शब्द-प्रमाण—१३२, ऐतिहासिक साक्ष्य—१३२, व्यावहारिक युक्ति—१३३, अस्तित्वदार्शनिक युक्ति—१३४, रहस्यवादी युक्तियाँ—१३९, समीक्षात्मक मूल्यांकन—१४१, ईश्वर का अर्थ—१४३, रामनाम—१४३, दशरथ-मुत राम और कृष्ण—१४३, अनन्त नाम—१४४, राम-रहीम—१४६, प्रेम ईश्वर है—१४६, ईश्वर सत्य है—१४७, सत्य ईश्वर है—१४७, सगुण-निर्गुण-विवाद—१४८ ।

सातवाँ अध्याय

१५८—१७५

जीव-तत्त्व

परामार्थज्ञता और चेतना—१५८, प्राण और उसकी विशेषताएँ—१६०, प्राण-तत्त्व का विकास—१६१, आत्मा और जीव का सम्बन्ध—१६२, देह-धारी जीवों का पारस्परिक सम्बन्ध—१७३ ।

आठवाँ अध्याय

१७०—१८१

देहतत्त्व और जगत्

देह का स्वरूप—१७६, मृत्यु का विचार—१७९, देह के प्रकार—१८१ ।

प्रकृति या जगत्—१८३, मायावाद—१८४, लीलावाद—१८६, योगमाया-
वाद—१८७, निष्कर्ष—१९० ।

नौवाँ अध्याय

१६२—१६६

बुराई क्या है ?

गुण-दोषमय जगत्—१९२, बुराई का कारण—१९४ ।

दसवाँ अध्याय

२००—२०७

मोक्ष का सिद्धान्त

विदेह-मुक्ति—२००, सद्योमुक्ति और क्रममुक्ति—२०५ ।

ग्यारहवाँ अध्याय

२०८—२२२

गान्धीकृत दर्शन-समन्वय

शाश्वत दर्शन का स्वर—१०८, गान्धी और भारतीय धर्म-दर्शन—२०९,
वेदोपनिषद्—२०९, कर्ममीमांसा—२०९, वेदान्त—२०९, शंकराचार्य—
२१०, रामानुज तथा अन्य वैष्णव वेदान्ती—२१०, साख्य—२१०, योग—
२१०, न्याय और वैशेषिक—२११, महाभारत और गीता—२११, भागवत
पुराण तथा अन्य पुराण—२१२, सन्त-साहित्य—२१२, बौद्ध धर्म-दर्शन—
२१३, जैन धर्मदर्शन—२१३, गान्धी और ईसाई मत—२१५, गान्धी और
इस्लाम—२१६, गान्धी तथा आधुनिक दर्शन—२१८, गान्धी दर्शन का
विकास-क्रम—२१९, लोकबुद्धिमय वैपुल्यवाद—२१९, जैन वैपुल्यवाद—२१९,
साख्य द्वैतवाद—२२०, सर्वेश्वरवाद—२२१, मायावाद—२२१, लीलावाद—
२२१, आत्मोद्देशवादी मूल्यमीमांसा—२२२ ।

महायुक्त पुस्तकें

२२६

विषयानुक्रमिका

२२९

अध्याय १

गान्धी का जीवन-वृत्त

१ विश्वव्यापी मातम

३० जनवरी १९४८ ईसवी को भारत की राजधानी दिल्ली में एक घटना घटी जिसने ममस्त संसार को शोक-सागर में मग्न कर दिया, जन-जन की नेत्र-ज्योति को छीन लिया। ज्ञात इतिहास में आज तक ऐसी कोई घटना नहीं घटी थी जिसका इतने बड़े संसार में इतने लोगो के हृदय में इतना गम्भीर प्रभाव पड़ा हो। यदि कहा जाय कि ऐसी घटना न कभी हुई थी और न कभी होगी, न भूतो न भविष्यति, तो शायद अतिशयोक्ति न होगी, बिलकुल यथार्थ वर्णन होगा।

यह घटना क्या थी? महात्मा गान्धी सायंकाल प्रार्थना-भवन में प्रार्थना करने जा रहे थे। जैसे ही वे भवन में पहुँचे, एक गुमराह नवयुवक ने वैसे ही पिस्तौल से तीन गोलियाँ उनपर चलाईं। फलस्वरूप महात्मा का महःप्रयाण हो गया। उनके अन्तिम शब्द, हे राम, लोगों के हृदय में गूँजते रहे, और शायद सदा गूँजते रहेंगे।

इस पर संसार भर से आवाज उठी—आज मूसा को चिर निद्रा में सुला दिया गया। आज अगियारी में नर-संहार ने जरतूश्त की अगियारी को बुझा दिया। आज शिष्यों के समक्ष गौतम बुद्ध का परिनिर्वाण हो गया। आज कन्फूसियस ने अपनी इहलीला समाप्त कर दी। आज महावीर ने निर्वाण प्राप्त किया। आज सुकरात को हलाहल पिलाया गया। आज ईसा मसीह को मूली पर चढ़ा दिया गया। आज कृष्ण को उनके साथी व्याध ने गोली से मार डाला। आज मुहम्मद का स्वर्गवास हो गया। आज सत फ्रांसिस

मत्भेदों में विसर्ग प्रेम का पाठ पढ़ाते हुए सदा के लिए सो गये ; आज हमारा देवदूत बीजल हो गया । आज ईश्वरावतार अदृष्ट हो गया । आज अच्छाई चली गई, सत्य-पक्षी उड़ गया, मृत्यु की मूर्ति रह न गयी, ज्ञान उठ गया, नीति भग गयी..... आज

भारत के प्रधान मन्त्री, महात्मा गान्धी के शिष्य, जवाहर लाल नेहरू ने सब का सार यों व्यक्त किया - संसार में जो प्रकाश था वह आज अस्त हो गया ।

२ जन्म, बचपन, शिक्षा और बकालत

यह प्रकाश २ अक्टूबर १८६९ ईसवी को पोरबन्दर, सुदामापुरी, काठियावाड़ में कर्मचन्द्र गान्धी के घर उनकी चौथी पत्नी पुतली बाई के गर्भ से उनकी सबसे छोटी सन्तति मोहनदास के शरीर में आया था । पर उस समय यह प्रकट न था । कोई इसको जगद्-व्यापी न समझता था । मोहनदास साधारण बालक की तरह विकास करने लगा । माता-पिता की धार्मिक प्रवृत्ति के कारण वह मंदिर आदि में बचपन से ही जाने लगा । राजकोट की ग्राम पाठशाला से कस्बे की पाठशाला और फिर इससे हाईस्कूल तक पढ़ने में उसके बारह वर्ष पूरे हो गये । हाईस्कूल के समय एक घटना घटी जिसमें उसने सिद्ध किया कि वह तकलची नहीं है । इसी समय सत्यवादी हरिश्चन्द्र और श्रद्धा-पितृ-भक्ति इन दो नाटकों को देखकर उसने सत्यवादिता और पितृभक्ति की प्रेरणा प्राप्त की । तेरह वर्ष की अवस्था में ही कस्तूरबा के साथ उसका विवाह हो गया । वह विषय-सुख में विशेष आसक्त था । विवाह के परिणामस्वरूप उसकी बड़ाई का एक वर्ष बेकार चला गया । हाईस्कूल में वह मद्-बुद्धि विद्यार्थी माना जाता था । भारत में उसकी रुचि न थी, निवायट अंग्रेजी थी, गेवार्गी - अनेन आती थी, संस्कृत तो और भी कम लगती थी । नारी निजा ता नाता अंग्रेजी थी, गुजराती नहीं जो उसने नापुत्र थी । अतः उसने लन्दन में और भी दिक्कत पड़ती थी । हुान न पठान से उर ताकत धान मस खाना पडा । पर गान्धी कुटुम्ब पेट न हो क हाथ नियापता ही था । अतः माता-पिता की बोझा न देने के अतिरिक्त उसने लन्दन में अन्त न पढ़ दिया । उसी कुसंग के कारण एक दिन उस एक जीवन के नमर में नया अर्थिचार की इच्छा से,

पर उस कमरे में जाते ही वह अन्धा हूँ गया, बोलने का होश जाता रहा । लज्जा से स्तब्ध होकर वह उस स्त्री के पास चारपाई पर बैठ गया, पर बोली न निकली । स्त्री रुष्ट हुई और दो-चार गालियाँ देकर दरवाजे की राह दिखाई । इस बचाव से उसे धर्म तो आई पर बाद को दुःख न हुआ । ऐसे ही उसके जीवन में चार और अवसर आये और परमात्मा ने उसको सर्वदा ऐसे ही बचाया । सिगरेट पीने की कुट्टेव भी उसको पड़ी । पेसा वर से अधिक न पाने के कारण उसे इसके लिए चोरी भी करनी पड़ी । पितृभक्त होने के कारण वह पिता की सेवा करता था । पर एक ओर पितृभक्ति थी तो दूसरी ओर स्त्री-आसक्ति । इन दोनों से वह बँधा था । दैवयोग से जिस घड़ी उसके पिता को मृत्यु हुई उस समय वह अपनी स्त्री के साथ था और रुग्ण पिता की सेवा को छोड़कर वहाँ था ।

इस प्रकार मोहनदास बिल्कुल साधारण था । सब करते-करवाते १८८७ में उसने मेट्रिकुलेशन की परीक्षा पास की और माता के सामने प्रतिज्ञा करके कि वह मास, मंदिरा और मैथुन से दूर रहेगा, बिलायत में बैरिस्टर पढ़ने गया ।

बिलायत में कानून की पढ़ाई के अतिरिक्त उसने पुरानी और नयी बाइबिल पढ़ी और उनसे प्रभावित हुआ । कुछ मित्रों के संपर्क के कारण उसे गीता का भी पढ़ना पड़ा । एडविन आर्नाल्ड के गीता का अनुवाद तथा बुद्ध-चरित का अनुवाद उसको अत्यन्त पसंद आये । थियोसोफिकल सोसाइटी से भी उसका परिचय हुआ और इसका साहित्य पढ़ने को मिला । आश्वरण की दृष्टि से उसने माता के समझ की नहीं तीव्रो प्रतिज्ञाओं का पालन किया और सादगा से जीवन बिताया । १८९१ में वह बैरिस्टर बना, इंग्लैंड के हार्डकोउंठ में डाइ सिलिंग देकर अपना नाम दर्ज कराया और फिर उसी साल हिन्दुस्तान लौट आया । जाने पर रामचन्द्र भाई से परिचय हुआ और उनमें धर्म की प्रेरणा मिली । राजकोट और बम्बई में उसने वकालत शुरू की । एक मामिला पाकर वह नैटाल, दक्षिण अफ्रीका में वकालत करने अग्रेल १८९३ में गया । मुकदमों का मुवकिल दक्षिण अफ्रीका में रहने वाला एक भारतीय था जिसका नाम सठ अब्दुल्ला था ।

जो प्रकाश अभी तक मंद था गुप्त था, वह दक्षिण अफ्रीका में जाकर प्रकट हो गया ।

३ ज्ञानोदय की झलक

इसके उदय होने का एक विशेष समय है, मुहूर्त है। इसका एक विशेष स्थान है। इसका विशेष महत्त्व है क्योंकि यही से वह प्रकाश उगता है जिसके अस्त हो जाने पर विद्वब्ध्यापी मातम मनाया जाता है। यहीं से मोहनदास गान्धी का पुनर्जन्म होना है, वे द्विज होते हैं। यहीं से उनका महात्मापन आरंभ होता है जिसके फलस्वरूप पहले रवीन्द्रनाथ ठाकुर तथा बाद को सभी भारतीयों ने उनको 'महात्मा' की उपाधि दी। अगर कोई गान्धी से पूछे कि उनके जीवन में सबसे क्रान्तदर्शी अनुभव कौन था तो वे इसी प्रकाश के उदय को बताते हैं। उन्हीं के शब्दों में इसका वर्णन यों है—

“मेरे दक्षिण अफ्रीका पहुंचने के सात दिन बाद यह मेरे पास आया। मैं वहाँ विशुद्ध स्वार्थी तथा लौकिक विचार में गया था। नैटाल बन्दर से मैं प्रिटोरिया ट्रेन से जा रहा था। मेरे पास प्रथम श्रेणी का टिकट था, किन्तु विस्तर टिकट नहीं था। मारित्सवर्ग स्टेशन पर जब विस्तर यात्रियों को दिए जा रहे थे, तो गांड मेरे पास आया मुझको उतार दिया और कहा कि 'जाकर माल के डिब्बे में बैठ जाओ'। मैं उम डिब्बे में न जा पाया। गाडी मुझ छोड़कर रवाना हो गयी, मैं सर्दी में कांपना खडा रहा। अब यही एक क्रान्तदर्शी अनुभव होता है। मैं अपने जीवन के विषय में भयभीत था। किसी तरह अंधेरे प्रतीक्षालय में घुसा। वहाँ एक गोगा था। मैं उससे डरा। मैंने अपने से पूछा—मेरा क्या कर्तव्य है? क्या मुझे भारत वापिस चला जाना चाहिए? अथवा ईश्वर जो दुखियों का वली या रक्षक है उसके भरोसे आने बढना चाहिए और मेरे भाग्य में जो था उसका सामना करना चाहिए? मैं निश्चय किया कि मैं रुकूँ और दुख भोगूँ। मेरी सक्रिय अहिंसा इसी तारीख से शुरू हुई।”

इस तरह मारित्सवर्ग रेलवे स्टेशन गान्धी का गया का वह बोधिवृक्ष हो गया जिसके नीचे आज से २५०० वर्ष पूर्व सिद्धार्थ बुद्ध हुए थे। यही गान्धी बुद्ध हुए, पर उस अर्थ में नहीं जिस अर्थ में सिद्धार्थ हुए थे। दीनबन्धु एण्ड्रू ने लिखा है—“सत पाल की तरह गान्धी द्विजों की श्रेणी में आते हैं। अपने जीवन के एक विशेष क्षण में उन्होंने मानव आत्मा की भयावह करवट बदली। इसी को हम धर्म-परिवर्तन कहते हैं। काफी रात बीत चुकी थी।

वे एक अपरिचित रेलवे स्टेशन पर थे। किसी को जानते नहीं थे। वही रात भर वे अपमान सहने के बाद सर्दी से काँपते रहे। अपने भीतर लड़ते रहे।।.... ..प्रातः के पूर्व ही उनको प्रकाश मिला। ईश्वर की कृपा से उन्होंने मानव-लीला करने का संकल्प किया^१।”

दक्षिण अफ्रीका में रंग-वेष बहुत अधिक था और आज भी है। इसी के फलस्वरूप गान्धी को प्रथम श्रेणी के डिब्बे से उतार दिया गया और तब उनको विचित्र अनुभव हुआ।

इस विचित्र अनुभव को कुछ लोग रहस्यवाद मानते हैं। पर इसे रहस्यवाद बनाना ठीक नहीं जान पड़ता। यह मानवीय अनुभव है। मीरा की वाणी सत्य है—

दास मीराँ लाल गिरिधर
दुख जहाँ तहाँ पीर।

दुख में मनुष्य को परमात्मा याद आता है। वह अपने को समझता है, कुछ सकल्प करता है और उसके अनुकूल चलने का प्रयास करता है। अतः ऐसे अनुभवों के बाद जैसे सभी लोग रहते हैं वैसे गान्धी भी रहे। कमाल की तरह उन्होंने मारित्सवर्ग रेलवे स्टेशन पर अनुभव किया :—

समझ बूझ दिल खोल पियारे,
आज्ञक होकर सोना क्या ?
जिन नैनों से नींद गँवाई,
तकिया लेफ बिछोना क्या ?
रूखा 'सूखा' राम का टुकड़ा,
चिकना और सलोना क्या ?
कहत कमाल प्रेम के मारग,
सीस दिया फिर रोना क्या ?^३

बस गान्धी ने यही से अपना प्रेम-मार्ग शुरू किया। दक्षिण अफ्रीका में उनके ऊपर और भी अत्याचार किये गये। उनको पीटा तक भी गया, और बिलकुल मरणासन्न कर दिया गया। पर ज्यो-ज्यो उनको दुःख भिन्नता जाता था त्यो-त्यो वे कमाल के साथ गा रहे थे—

कहत कमाल प्रेम के मारग,
सीस दिया फिर रोना क्या ?

इस प्रकार गान्धी के जीवन में मारिस्सवर्ग की ही सदा पुनरावृत्ति होती रही है। शायद यह कहना अतिशयोक्ति न होगा कि इस प्रथम अनुभव के क्षण से अपने निधन तक वे इस प्रकार से सो नहीं रहे थे। सदैव प्रतिक्षण वे इच्छापूर्वक या अनिच्छापूर्वक दुःख भोगते गये और इन प्रकाश को और अधिक प्राप्त करते गये। अगर कभी इससे वे च्युत हुए तो अपनी भूल मानी और उसका प्रायश्चित्त किया।

४ दक्षिण अफ्रीका में सत्याग्रह

सेठ अब्दुल्ला का मुकदमा समाप्त करके गान्धी ने दक्षिण अफ्रीका में भारतीयों की दशा सुधारने का बीड़ा उठाया। उन्होंने फोनिक्स आश्रम की स्थापना की। भारत में आकर दक्षिण अफ्रीकी भारतीयों के पक्ष में प्रबल जनमत तैयार किया। गोखले को दक्षिण अफ्रीका बुलाया। नेटाल से उन्होंने 'इन्डियन ओपिनियन' नामक पत्र निकालना आरम्भ किया जिसने भारतीयों में नवचेतना का सृजन किया। वहीं उन्होंने सत्याग्रह की जन्म दिया। रंग-द्वेष फैलाने वाले कानूनों का उन्होंने अहिंसात्मक ढंग से विरोध किया। अफ्रीकी सरकार ने उनको तथा उनके साथियों को कई बार गिरफ्तार किया। पर उनका सत्याग्रह आन्दोलन चलता ही रहा। भारतीयों ने उनको दिलोजान से साथ दिया। दक्षिण अफ्रीका में भी अंग्रेजों की हुकूमत थी, जैसे भारत में। वहीं से उन्होंने अंग्रेजों से अहिंसात्मक ढंग से लड़ना शुरू किया। पर जब-जब अंग्रेज राष्ट्र पर मुसीबतें आती थीं तब-तब वे अपना सत्याग्रह बन्द कर देते थे और अहिंसात्मक ढंग से अंग्रेज राष्ट्र की मदद करते थे। इस प्रकार उन्होंने अपने शत्रुओं को भी मित्र बनाने का सफल प्रयास किया। बहुत-से अंग्रेज तो उनके अंग बनने लगे थे और कहना नहीं होगा कि इन अंग्रेजों की इत्थत ही गान्धी की जीन सफलता मिली क्योंकि उनका नैतिक दबाव इंग्लैंड को गान्धी की ओर उन्मुख करता गया। जिस वर्णद्वेषी कानून के प्रति गान्धी ने सत्याग्रह किया तब में वह उनके प्रयत्नों के कारण पारित न किया जा सका। उनका सत्याग्रह चल रहा।

५. भारत में सत्याग्रह, स्वतन्त्रता-संग्राम और स्वतन्त्रता-प्राप्ति

दक्षिण अफ्रीका में सत्याग्रह का सफल प्रयोग करके गान्धी १९१५ में सदा के लिए भारत चले आये । उनके सारे कर्मों का सूत्रपात दक्षिण अफ्रीका में ही हुआ और उनकी विजय भी उन्होंने अपनी आँखों से वहाँ देखी । वही पर उन्होंने टालस्टाय, ईसाईमत, इस्लाम और हिन्दू धर्म के माध्य ग्रन्थों का गम्भीर अध्ययन किया । सन् १९०५ से उन्होंने आजीवन ब्रह्मचारी रहने का सकल्प किया ।

भारत पहुँचते ही उनको सरकार ने 'कैसरे हिन्द' का खिताब दिया । तब गान्धी ने भारत-भ्रमण शुरू किया । एक बार तो वे दक्षिण अफ्रीका के भारतीयों के लिए प्रसिद्ध-प्रसिद्ध नेताओं से मिल चुके थे और प्रसिद्ध-प्रसिद्ध नगरों में जा चुके थे, पर अब उन्होंने भारत के लाखों गावों को भी जानने के लिए भ्रमण किया । भारतीय नेताओं के साथ कांग्रेस में कार्य करने का निश्चय किया । गोखले को अपना राजनैतिक गुरु बनाया । पर राजनैतिक चर्चाओं से अधिक उनका ध्यान समाज-सेवा की ओर गया ।

इसी बीच चम्पारन के राजकुमार गुवल ने गान्धी से भेट की और उनको चम्पारन के निलहे गोरों का अत्याचार तथा उनसे अपने मंद संग्राम का परिचय कराया । गुवल ने गान्धी को चम्पारन में सत्याग्रह करने का निमंत्रण दिया । गान्धी ने इसे सहर्ष स्वीकार किया । चम्पारन में सत्याग्रह हुआ, निलहे गोरों ने उनको और उनके साथी ग्रामवासियों को डरवाया-धमकाया, पर बाद में भारत सरकार ने गान्धी के बढ़ते हुए प्रभाव को देखकर सत्याग्रह में हस्तक्षेप किया और गोरों के अत्याचार को सदा के लिए कानून द्वारा बन्द करा दिया ।

चम्पारन के सत्याग्रह में गान्धी को जो विशेष बात मिली वह सत्य का साक्षात्कार था । वे कहते हैं कि वहाँ के निवासियों से "और धेरा मिलाप पुराने मित्रों का-सा जान पड़ा । इससे मैंने ईश्वर का, अहिंसा का और सत्य का साक्षात्कार किया । यह कहना अतिशयोक्ति नहीं; पर अक्षरशः सत्य है । इस साक्षात्कार में अपने अधिकार का विचार करता हूँ तो मुझे लोगों के प्रति प्रेम के सिवा और कुछ नहीं मिलना" ।

इसके बाद तो गान्धी के जीवन में आन्दोलन करना और जेल जाना तथा

देश की आजादी के लिए हर तरह से काम करना ही एकमात्र कार्य रह गया। खेड़ा सत्याग्रह, खिलाफत आन्दोलन और असहयोग आन्दोलन बड़ी बहादुरी से चलाए गये। उनके अन्य आन्दोलनों में सन् ३०-२२ का असहयोग आन्दोलन, सन् ३० की नमक कानून को भंग करने वाली डाँडी-यात्रा, सन् ३२-३४ का सत्याग्रह-आन्दोलन, सन् ४० का व्यक्तिगत सत्याग्रह-आन्दोलन तथा सन् ४२ का 'भारत छोड़ो' आन्दोलन मुख्य हैं। इन आन्दोलनों ने इंग्लैंड की जड़ को भारत से बिलकुल उखाड़ दिया और इनके फलस्वरूप १५ अगस्त सन् १९४७ को भारतवर्ष स्वतंत्र हो गया। स्वतन्त्र भारत ने उसको अपना राष्ट्रपिता बनाया।

६ भारत-विभाजन और उसके बाद

पर इस स्वतंत्रता से गांधी को विशेष खुशी न हुई क्योंकि इसमें भारत-माता के भारत और पाकिस्तान नाम के दो टुकड़े हो गये। गांधी दक्षिण अफ्रीका से ही हिन्दू-मुस्लिम एकता और सर्वधर्म-समभाव को मानते थे। सन् २४ में उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिए २१ दिन का अनशन किया। सन् ४६ के नौआखाली के हिन्दू-मुस्लिम दंगों में उन्होंने वहाँ पंढर यात्रा की और दोनों कौमों को शान्त कराया। यद्यपि पहले वे पाकिस्तान के प्रबल विरोधी थे, पर अंग्रेजों ने जो बीज जाते-जवाते फेंका था और उसके फलस्वरूप मुस्लिम लीग और कांग्रेस ने भारत-विभाजन स्वीकार कर लिया था, उसके कारण उनको भी देश में सुव्यवस्था और स्वतन्त्रता लाने के लिए विभाजन स्वीकार करना पड़ा। पर विभाजन से लेकर मरण पर्यन्त उनका एकमात्र कार्य हिन्दू-मुस्लिम-एकता रह गया। उन्होंने भगीरथ प्रयत्न किया कि पाकिस्तान और हिन्दुस्तान दोनों में अकसरियत और अकलियत, हिन्दू-मुस्लिम, मिलजुल रह सके। उन विचार में उन्होंने सविष्यवाणियाँ भी कीं। जो यों हैं —

(१) 'मैं भविष्यवक्ता नहीं हूँ। फिर भी मुझे ईश्वर ने अकल दी है, मुझको ईश्वर ने ज्ञान दिया है। उन दोनों को टटोलता हूँ और आपको भविष्य चुनाता हूँ कि अगर हम किसी-न-किसी कारण से एक दूसरे से (हिन्दू-मुसलमान से) दोस्ती न कर सके, यह भी यहाँ के ही नहीं, पाकिस्तान के और सारी दुनियाँ के मुसलमानों से दोस्ती न कर सके, तो समझ लें, इसमें मुझे

कोई शक नहीं है कि हिन्दुस्तान हमारा नहीं होगा, पराया हो जायगा, गुलाम हो जायगा। पाकिस्तान गुलाम होगा, यूनियन (भारत) भी गुलाम होगा और जो आजादी आज हमने पाई है उसे हम खो देंगे” ।^५

(२) “मैं पाकिस्तान के रहने वालों और जिनको पाकिस्तान का भविष्य बनाना है उनको कहना चाहता हूँ कि अगर उनका जमीर (विवेक) जाग्रत न हुआ और अगर वह पाकिस्तान के गुनाह को कबूल नहीं करते तो पाकिस्तान को कभी कायम नहीं रख सकेंगे। इसका यह मतलब नहीं कि मैं यह नहीं चाहता कि हिन्दुस्तान के दोनो टुकड़े अपनी खुशी से फिर से एक हो। मगर मैं साफ कर देना चाहता हूँ कि जबरदस्ती से मिटाने का मुझे खयाल तक नहीं आ सकता। मैं उम्मीद रखता हूँ कि मृत्युशय्या पर पड़े मेरे ये वचन किसी को चुभने नहीं” ।^६

(३) “यदि यूनियन (भारत) में अधेरा हो तो पाकिस्तान में उजाले की आशा करना मूर्खता है, किन्तु यदि यूनियन में रात मिट जाने का कोई शक नहीं रह जाता तो पाकिस्तान में भी रात मिट कर ही रहेगी” ।^७

ये वचन गान्धी के मुख से मरण के कुछ दिन पहले ही निकले थे। इनमें महान् संकेत भरा है कि भविष्य में भारत और पाकिस्तान कैसे रहेंगे ? पर इस राजनैतिक प्रश्न की मीमांसा के अन्तराल में जो दार्शनिक समस्या है, उसको हमें अधिक महत्त्व देना चाहिए। गान्धी ने हिन्दू, मुसलमान, पारसी, ईसाई, सभी को बराबर माना, सब में एक ही आत्मा या सत्य का निवास स्थान पाया। उनकी इस देन को हमें विशेष महत्त्व देना है। कौमी एकता को कायम रखना उनका प्रथम कार्यक्रम था।

७ हिन्दू-मुस्लिम एकता या सर्वधर्म-समभाव

दादू ने कहा—

जे पहुँचे ते कहि गये, तिनकी एकै बात ।
सब सयाने एकमत, उनकी एकै जात ॥
जे पहुँचे ते पूछिए, तिनकी एकै बात ।
सब साधो का एकमत, बिच के बारह बाट ॥

जब से शंकराचार्य का इस देश में आविर्भाव हुआ तब से सचमुच सभी सन्तों और दार्शनिकों का एकमत रहा है कि अन्तिम अवस्था जिसे मनुष्य पा सकता है, वह तुरीय है, आत्मज्ञान की स्थिति है। पर इसके साथ यह भी धारणा चली आती रही कि इस आदर्श अवस्था के नीचे 'बारह बाट' १२ मार्ग अर्थात् विभिन्न-विभिन्न मत है। गान्धी ने इसको अस्वीकार किया। उनका कहना था कि बीच में भी एक ही बाट है। अद्वैतभावना केवल आदर्श ही नहीं, वह यथार्थ भी है। यथार्थ में यदि द्वैतभावना रहे और आदर्श में अद्वैतभावना, तब तो सत्य में ही विरोध हो जायगा। अतः गान्धी ने व्यवहार और परमार्थ दोनों में अद्वैतभावना को ही महत्त्व दिया। हमारा यथार्थ अद्वैतभावना पर ही निर्भर होना चाहिए। हमें व्यवहार में भी समता लानी चाहिए। आदर्श एकता को व्यवहार में भी उतारना चाहिए। यह गान्धी की मुख्य शिक्षा रही है और कहना नहीं होगा कि यह भारतीय दर्शन को, अद्वैतवाद को, उनकी एक महान् देन है। हमारे वर्तमान समाज को इसी देन की बुनियाद पर खड़ा होना है।

पहले लोग अपने को हिन्दू, तुर्क, ख्रिस्ती, यहूदी, सिक्ख आदि ही कहते थे। वे बाड़े में बँटे रहते थे। जो जरा कुछ चालाक हुए, वे दूसरों को अपने बाड़े में घसीट लाना चाहते थे। इस प्रकार घेराबन्दी और धर्म-परिवर्तन से ससार एक होता हुआ भी अनेक हो चला था।

कुछ मुलझे लोगों ने इन विचार-धाराओं के खिलाफ आवाज उठायी और कहा कि हम न हिन्दू हैं, न मुसलमान, न ख्रिस्ती, न यहूदी, न पारसी, न सिक्ख और न ऐसा और कोई नाम। पर इनका प्रभाव समाज पर न पड़ा। समाज में इनके बावजूद भी घेराबन्दी और धर्म-परिवर्तन होते रहे।

गान्धी ने इन अनेक सन्तान प्राणियों का अस्वीकार किया और आदर्श और धर्म-परिवर्तन को जगत्-परमानन्द ही, पर अपनी स्थिति में यह कहते रहे कि अन्तिम अवस्था हिन्दू है, इसलिए मैं सच्चा हिन्दू हूँ। मैं न मुसलमान हूँ, न पारसी हूँ, न सिक्ख हूँ, न यहूदी हूँ, न अन्ध भी नहीं हूँ। तो वही न सच्चा है। उनका दावा था कि कोई सिद्ध या मुन्बलमान या पारसी या कोई अन्य धर्माधीन भी नहीं है। तो वह नया नया धर्म धर्माधीन भी है। इस महान् देन को अस्वीकार करने की किरणों की तरह पहचाना है। अपनी भयंकर और विद्वेष

दूर होंगे और विश्व में शान्ति स्थापित होगी। धर्म के आधार पर समाज को विभाजित करना मध्ययुगीन चेतना का परिणाम है। नवयुग की चेतना इसको समाप्त करने की ओर बढ़ रही है।

८ सच्चे हिन्दू

गान्धी कैसे सच्चे हिन्दू थे ? इस विषय की ओर भीमांसा दूसरे ढंग से करते हुए पट्टाभि सीतारमैया ने कहा कि गान्धी ने एक नये समन्वय का विकास किया "जो हिन्दू समाज के चार वर्णों और चार आश्रमों के अलग-अलग धर्मों का सम्मिश्रण है। गान्धी जी ने अपने व्यक्तित्व में किसान और जुलाहे के, व्यापारी और व्यवसायी के, युद्ध करने वाले और युद्ध रक्षा करने वाले क्षत्रिय और अन्ततः लोकसेवक के गुणों का एक साथ समावेश किया है। मेवा और प्रेम के द्वारा वे स्मृतिकर्ता और सूत्रकार के दर्जे तक पहुंच गये हैं। उन्होंने ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यासी के धर्मों को भी एक साथ अपनाया है। उन्होंने जीवन के आदर्शों का जो ऐकान्तिक ममज्ञे जाते थे सामञ्जस्य और समन्वय कर दिया है और उनको व्यापक और सर्वाङ्गीण बना दिया है"।

चतुर्वर्णी और चतुराश्रमी गान्धी निःसन्देह सच्चे हिन्दू थे। उनके इस रूप के कारण हम उन्हें चारों वर्गों को, धर्मार्थिकामोक्ष को भी प्राप्त करने वाला मान सकते हैं। और यदि इसके मानने में कुछ आपत्ति हो तो यह तो निर्विवाद है कि उन्हें पञ्चम वर्ग अर्थात् भक्ति प्राप्त थी। वे पूर्ण भक्त थे। वे प्रतिदिन प्रातःकाल और सायंकाल नियमित प्रार्थना करते थे, 'व्यक्तिगत ही नहीं बल्कि सामूहिक भी। प्रार्थना के अनंतर वे प्रवचन देते थे जिसमें अपने समय की घटनाओं और प्रश्नों पर वे अपने सिद्धान्तों के अनुसार प्रकाश डालते थे और उनके हल का निर्देश करते थे। उनकी प्रार्थना में बौद्ध मन्त्र, वेदवाणी, उपनिषद्, गीता, भगवत, शङ्कराचार्य, कबीर, मूर, तुलसी, नरसी, मेहता, आदि अनेक भारतीय सन्तों और कुरान, जेदा अवेस्ता तथा अग्रेजी के सन्तों की प्रार्थनाएँ शामिल रहती थी। इन प्रार्थनाओं का संग्रह आश्रम भजनावलि के नाम से प्रकाशित है।

९ समाज-सेवा

गान्धी ने देखा कि ग्रामोद्योग-बंधों के हट जाने से देश में भयंकर गरीबी

फैली हुई है। इसको दूर करने के लिए उन्होंने इन उद्योगधन्धों के पुनर्जागरण का प्रयत्न किया और बहुत-कुछ इसमें सफलता भी प्राप्त की। चखे का प्रचलन जो आज हम देख रहे हैं, वह सब उनके ही प्रताप का फल है। खादों और स्वदेशी से केवल राजनैतिक स्वतन्त्रता ही नहीं मिलती और मिली, बल्कि इससे हमें सामाजिक समता और आर्थिक संपन्नता तथा धार्मिक अनुभूतियाँ भी मिलती हैं और मिली हैं।

समाज-सेवा की दृष्टि से गांधी ने अपने को भगी कहा। मुना जाता है कि किसी समय भगवान ने शूकर का अवतार लिया था और सारी गन्दगी को खा लिया था। गांधी ने वैसे ही समाज की भयंकर गन्दगी को मिटाने का प्रयास किया। छत्राछूत-निवारण, कुष्ठरोगियों की सेवा, स्त्री-सुधार, भाषाओं की प्रगति, गो-सेवा, प्रभृति कार्यों को उन्होंने रत समझकर किया। इन सब कार्यों तथा अपने सर्वतोमुखी रचनात्मक कार्यक्रम और राजनैतिक स्वतन्त्रता के लिए उन्होंने दो आश्रमों की स्थापना की—एक सत्याग्रह आश्रम साबरमती में और दूसरा सेवाग्राम आश्रम वेदों में। सेवाग्राम आश्रम उनके सभी कार्यों का भारत में महान् केन्द्र बना। अतः उनको हम 'सेवा ग्राम का संत' कहते हैं।

१० सन्त या महात्मा

उनको 'सन्त' इसलिए कहा जाता कि वे मनसा, वाचा और कर्मणा सन्त थे या होने की कोशिश कर रहे थे। इसी का पर्याय "महात्मा" है जिस नाम से वे आज अधिक विख्यात हैं। पर उन्हें अपने महात्मापन का कभी घमंड नहीं था। उन्होंने कहा है कि यह तो व्यर्थ का बोझा है। इससे उन्हें लाभ के बजाय नुकसान ही हुआ है क्योंकि वे स्वेच्छा से कहीं चलफिर नहीं सकते थे, लोग उनको घेरे रहते थे। महात्मा न कहकर वे सदा अपने को अल्पात्मा ही कहते रहे इसलिए आनन्द के० कुमार स्वामी ने महात्मा को अल्पात्मा का ही विलोम ठहराया है: दुरात्मा का नहीं। इस अर्थ में यदि हम गांधी के शब्दों को मानें, तो हम उन्हें 'महात्मा' नहीं कह सकते हैं। वे 'वस्तुतः' इस अर्थ में महात्मा थे कि वे मन, वाच और कर्म में मना एक रहते थे। इस अर्थ में भी महात्मा का अर्थ प्रतीक है—

मनस्यन्यद् उच्यते न मनस्यन्यद् उच्यते दुरात्मनाम् ।

मनस्येकं वचनेकं कर्मणकं महात्मनाम् ॥

उन्होंने मन से संकल्प किया कि वे ब्रह्मचारी, सत्यार्थी, अहिंसक, अपरिग्रही और अतस्कर रहेंगे। इसके अनुसार ही उन्होंने अपनी बाणी बनायी, अपनी कृतियों को लिखा तथा उन पर कर्म किया। उनके पास दुबला-पतला शरीर, चर्खा और उसको चलाने की सामग्री, पहनने को लंगोटी और धोती, ओढ़ने को जाड़े में कम्बल और गर्मियों में कुछ नहीं, एक छोटा डंडा, सब काम नियत समय पर करने के लिए एक जेब घड़ी तथा पढ़ने को किन्हीं पुस्तकालयों से कुछ पुस्तकें और लिखने को थोड़े कोरे कागज, डायरी, कलम और दावात को छोड़कर कुछ नहीं रहता था। खाने-पीने की वे वही चीज लेते थे जिसे भारत का गरीब से गरीब किसान पा सकता है। पर खाद्यों और पेयों की मात्रा उनकी गरीब से गरीब किसान की मात्रा से भी कम थी। वे खाने के लिए नहीं जीते थे बल्कि जीने के लिए खाते थे। दूध और पानी के अतिरिक्त वे कुछ नहीं पीते थे। दूध पहले गाय का पीते थे। बाद में उसको छोड़ दिया और बकरी का दूध पीने लगे थे। इसको भी न पाने पर वे इसके स्थान पर कुछ दूसरा सहज प्राप्त नैसर्गिक रस ले लेते थे। बिना सूत काते उन्हें चैन नहीं मिलता था। और इस कारण अपनी आब स्यकता भर के लिए वे प्रतिदिन नियमित सूत कातते थे। यह थी उनकी सीधी सादी रहन-सहन। इसको देखकर और इसके सिद्धान्तों की उनसे पुष्टि सुनकर लोगों ने उनको 'दरिद्र' कहा और उनके दर्शन को 'दरिद्रता का दर्शन' कहा^{१०}। इसी को शिष्ट भाषा में लोगो ने कहा कि वे सादगी पसन्द पुरुष थे और उनका दर्शन सादगी और उच्च विचार का दर्शन है। वे ऐच्छिक गरीबी को सिद्धान्ततः मानते थे।

११ रचनाएँ और प्रभाव

अपने कार्यों को सफल करने के लिए गान्धी को अखबार-नवीनी भी करनी पड़ी। दक्षिण अफ्रीका में वे इण्डियन ओपिनियन अंग्रेजी, हिन्दी, गुजराती और तमिल में निकालते थे। भारत में उन्होंने यंग इंडिया और नवजीवन नामक समाचार पत्र निकाले। कई हरिजन समाचारपत्रों को निकालने की भी उन्होंने व्यवस्था की। उनकी विचार-धारा को समझाने वाले हिन्दी में निम्नलिखित समाचार पत्र प्रमुख हैं —

प्रभात (वर्धा), ४—नयी तालीम (बर्धा), ५—ग्रामोद्योग पत्रिका (बर्धा), ६—कस्त्रबा दशन (इंदौर), ७—जावन-साहित्य (नई दिल्ली), ८—आरोग्य (गोरखपुर), और ९—नया हिन्द (इलाहाबाद) ।

अपने समाचार-पत्रों में लिखने के अतिरिक्त गान्धी डायरी लिखते थे और उसमें प्रतिदिन के विचारों का आकलन करते थे । पुस्तकें लिखने का अवसर उन्हें नहीं मिलता था । पर जब वे गिरफ्तार कर जेल भेजे जाते थे, तब वे जेल के समय को लिखने-पढ़ने में ही बिताते थे ।

हिन्दी में उनकी मुख्य निम्नलिखित पुस्तकें छपी हैं—

(१) आत्मकथा, (२) दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास, (३) नीति-धर्म, (४) सर्वोदय, (५) मंगल प्रभात, (६) आश्रमवासियों से, (७) अनीति की राह पर, (८) ब्रह्मचर्य, दो भाग, (९) प्रार्थना-प्रवचन (दो भाग), (१०) मेरे समकालीन, (११) गीता-बोध, (१२) अनासक्तियोग, (१३) गीता-भाषा, (१४) पन्द्रह अगस्त से बाद और (१५) हिन्द स्वराज्य ।

पर गान्धी-साहित्य आज इससे भी बहुत अधिक विशाल हो गया है । गान्धी के साथ काम करने वालों तथा उनके मित्रों ने उनपर बहुत कुछ लिखा-पढ़ा है जिसके फलस्वरूप वर्तमान युग में गान्धी का साहित्यिक जगत् में वैसे ही महत्त्व है जैसे मार्क्स और फ्रायड का समझा जाता है । गान्धी ने अपने कृत्तित्व और व्यक्तित्व से संपूर्ण विश्व के विद्वानों की प्रभावित किया है ।

१२ युग-पुरुष

गान्धी को कोई राजनीतिज्ञ और कूटनीतिज्ञ समझता है तो कोई संत और महात्मा । कोई उन्हें शिक्षा-शास्त्री मानता है तो कोई समाज-दार्शनिक । कोई उन्हें अर्थशास्त्री कहता है तो कोई उन्हें सीधा-सादा मोठ बनिया । कोई उन्हें हिन्दू कहता है तो कोई ईसाई-परस्त या मुस्लिम-परस्त ।

इस प्रकार लोगों ने उनकी विभिन्न दृष्टियों से देखा और समझा । पर सच बात यह है कि महात्मा गान्धी ने कोई विषय या शास्त्र अछूता नहीं छोड़ा है । उनका जीवन इतना व्यापक था, उनको बुद्धि इतनी सर्वतो-मुखी थी, उनके साथी इतने विभिन्न प्रकार के थे कि उन्हें सब प्रकार के विषयों या शास्त्रों के बारे में कुछ-कुछ, कभी-कभी कहना पड़ा । अतः हमें उनके साहित्य में प्रत्येक शास्त्र का प्रयोजन मिल सकता है । पर

उनका स्वयं का विचार था कि उनकी मुख्य और सर्वसंग्राहक प्रवृत्ति आत्म-साक्षात्कार की थी। अतः इसको केन्द्र बनाकर उनके विचारों का जो मण्डल बनेगा वही उनकी मुख्य विचारधारा को व्यक्त करेगा। उसी के अन्तर्गत उनकी समस्त चिन्तनाओं और कृतियों का स्थान भी सुनिश्चित होगा।

गान्धी ने भारतीय जीवन तथा साहित्य पर अभिष्ट छाप छोड़ी है। वे अपने युग की नवचेतना के सूतिमान् पुरुष थे। उनके आत्म-साक्षात्कार या आत्मज्ञान के दर्शन में भी हमें इसका भान होता है। डा० राधाकृष्णन् ने सही कहा है कि वे अतीत और भविष्य की देहली थे। उनमें अतीत के युगों का समन्वय था और भावी युगों का निर्माण करने की नवशक्ति थी। जो नया युग इस समय पैदा हो रहा है उसके वे ही जनक हैं। हम इसीलिए उन्हें अपने नवजात भारत का राष्ट्रपिता कहते हैं, 'बापू' कहते हैं।

इस प्रकार साधारण मोहनदास असाधारण युग-पुरुष हो गया। वह यह कह भी गया कि जो उसके लिए शक्य है वह सबके लिए शक्य है। इसी को हम यों कह सकते हैं कि उसके लिए वही शक्य था जो सबके लिए सदा शक्य है। यह नहीं, वह यह भी कह गया कि उसके समान कोई क्षल, कुटिल, नहीं था। वह व्याध से बाल्मीकि होने वाली प्राचीन घटना का वर्तमान उदाहरण प्रस्तुत करता है। एक बाल्मीकि का भारत में इतना प्रभाव है कि आज तक वह बना हुआ है, उसी से हमारी अधिकांश परम्पराएँ चली हैं। दूसरे बाल्मीकि ने भारत का पुनरुद्धार किया। इस युग-पुरुष के विचार भी रामायणकार के विचारों से कम महत्त्व के नहीं हैं। उसके विचारों का अवगाहन नवयुग के लिए उतना ही आवश्यक है। जितना रामायणकार के विचारों का।

टिप्पणियाँ

- १ Mahatma Gandhi, ed. S. Radhakrishnan, George Allen and Unwin, London, पृ० १२०।
- २ वही पृ० ४९।
- ३ द्रष्टव्य, आश्रम भजनावलि, नवजीवन प्रकाशन अहमदाबाद।

- ४ आत्मकथा, मोहनदास कर्मचन्द गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ० ५१७ ।
- ५ प्रार्थना-प्रवचन, भाग दो, मोहनदास कर्मचन्द गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ० ३१५ ।
- ६ वही पृ० ३१३ ।
- ७ वही पृ० ३२० ।
- ८ गान्धीवाद : समाजवाद, हिन्दी प्रकाशन मंदिर, इलाहाबाद, पु० ७६ ।
- ९ द्रष्टव्य राधाकृष्णन का उपर्युक्त ग्रंथ, पृ० ६३-६७ ।
- १० गान्धीवाद : समाजवाद, पृ० १५० ।

अध्याय २

क्या महात्मा गान्धी दार्शनिक थे ?

१ गीता के भाष्यकार

गान्धी भगवद्गीता को तत्त्वज्ञान का सर्वोत्तम ग्रन्थ मानते थे^१। उन्होंने भगवद्गीता पर अपना भाष्य भी लिखा जो गीता-बोध के नाम से प्रसिद्ध है। फिर भगवद्गीता का उन्होंने अपने भाष्य के अनुसार अनुवाद भी किया जो अनासक्तियोग के नाम से सर्व-विदित है। इसके अतिरिक्त उन्होंने गीता के शब्दों या पदों की अक्षरानुक्रमणिका, उनका स्थल-निर्देश और उनका अर्थकोश शास्त्रीय रीति से तैयार किया जो आज गीतापदार्थकोश के नाम से प्रकाशित है। यही नहीं; वे गीता को अपनी माता कहते थे, अपने सभी सिद्धान्तों को गीता से प्राप्त करते थे। वे सदैव गीता का पाठ तथा ध्यान करते थे, उसके अनुसार आचरण करते थे, औरों को गीता कंठ करने तथा उसके अनुसार चलने का उपदेश देते थे।

गान्धी का मत था कि गीता की शिक्षा अनासक्ति है, अहिंसा है, हिंसा नहीं। गीता-विषयक उनके विचार गीता के अन्य सभी भाष्यकारों से भिन्न हैं। महादेव देसाई ने 'गान्धी के अनुसार गीता' नामक एक मनन करने योग्य ग्रन्थ की रचना करके इस तथ्य की शास्त्रीय रीति से पुष्टि की है। संत विनोबा ने स्थलप्रज्ञदर्शन तथा गीताप्रवचन लिखकर गान्धी के अनुसार गीतोक्त दर्शन का व्याख्यान किया है। रहस्यवादी विद्वान् दार्शनिक रानडे ने लिखा कि गीता के भाष्यों के जगत् में गान्धी की तीन मौलिक देने हैं— (१) गीता के युद्ध और घटनाओं का लाक्षणिक या आध्यात्मिक अर्थ, (२) यज्ञरूपी-शरीर श्रम का सिद्धान्त तथा (३) सर्वश्रेष्ठ नैतिकगुण के रूप में अनासक्ति का योग। उनका पुनः कहना है कि इनमें से प्रथम के विषय में

गान्धी-साहित्य का अध्ययन करते समय प्रतीत होता है कि पाठक किसी ऐसे गौतम, कणाद, जैमिनि, व्यास, कपिल या पतंजलि के सैनसिक जीवन का अध्ययन कर रहा है जो इस समय आध्यात्मिक प्रयोगों के बल पर सत्य-दर्शन की स्थापना कर रहा है ; उसका सत्य एक और अद्वितीय तो है ही, इसके अतिरिक्त बृहत्तर या ब्रह्म भी है । सत्य का अर्थ प्रयोग करते-करते बढ़ता जाता है । क्या ऐसे सत्यार्थी को, ऐसे प्रयोगवादी को, दार्शनिक नहीं कहा जा सकता है ? गान्धी सच्चे प्रयोगवादी तत्त्वज्ञानी थे ।

कुछ लोग कह सकते हैं कि गान्धी को दर्शन का ज्ञान रूढ़ि तथा परम्परा से हुआ था । उनका दर्शन हिन्दुओं का परम्परागत, रूढ़िगत, दर्शनमात्र है ।

पर इस आक्षेप का प्रयोगवाद के साथ मेल नहीं बैठता । प्रयोगवादी परम्परावादी या रूढ़िवादी हो नहीं सकता । यदि रूढ़ि या परम्परा से उसका कुछ ज्ञान मिलता है तो वह उसकी अपनी प्रयोगशाला में परीक्षा करेगा । परीक्षोपरान्त वह उसकी तभी मानेगा जब वह खरा उतरैगा । गान्धी ने तो वस्तुतः रूढ़िवाद को अपने प्रयोगवाद के लिए त्याज्य ठहराया है — "सत्य के आग्रही को चाहिए कि रूढ़ि से निपककर ही कोई काम न करे और अपने विचार से दृढतापूर्वक न निपके । उसमें दोष होने की संभावना मद्दा माने और उस दोष का ज्ञान जब हो जाय तब त्राहे जितनी बुराई हो, उन उदाहरणों को प्रयोगवादी परीक्षा करे और प्रत्यक्ष न करे ।"

गान्धी उच्चरवादी अर्थ में धर्मनिष्ठ व्यक्ति थे, पर परम्परावादी अर्थ में धर्म प्रमाणा मानकर वह रुढ़ि नहीं थे । परम्परा से उनमें कोई सम्बन्ध नहीं था । उनका ईश्वर वह नहीं था । वे अनुनत तथा मुक्ति के आसार पर उच्चरवादी या धर्मनिष्ठ थे ।

४ बुद्धिवादी

कुछ लोग दर्शन को बुद्धिवादप्रधान या युक्तिप्रधान मानते हैं । उनके मत से युक्ति की प्रधानता न होने से दर्शनशास्त्र दर्शनशास्त्र नहीं कहा जा सकता है किन्तु यह धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र या व्यवहारशास्त्र है ।

नहीं हैं, या वे युक्ति को प्रधान नहीं मानते हैं। अतः उनके नाम से अभिहित नहीं हो सकते।

किन्तु यह आक्षेप भी मिथ्यारोप मात्र है। प्रयोगवादी यह असंगत है। फिर जिस व्यक्ति की वकालत में दीक्षा हुई वकालत कर नेता हो, वह कैसे युक्तिवादी नहीं है? जिस जीवन सार्वजनिक सभा, गोलमेज सभा, कांग्रेस सभा तथा के साथ व्यक्तिगत बैठक में भारतीयता और स्वतंत्रता की वकीलता है, वह कैसे युक्तिवादी नहीं है? फिर जो अपने जीवन कार्यों में युक्तिवादी है और मनसा, वाचा तथा कर्मणा सर्व दावा करता है, वह अपने दर्शन में युक्तिवादी कैसे नहीं अपने दार्शनिक सिद्धान्त पर आस्तिकों तथा नास्तिकों से उनकी दलीलों को काटते हुए अपनी दलीलें पेश करता है, वादी नहीं है? जिससे एवमूक्त महात्मा गान्धी युक्तिवादी वादी थे, यद्यपि वे कोरे युक्तिवादी या बुद्धिवादी न थे।

पर बुद्धिवाद को अपने को कोरा होने को कहता है? प्रमेय मिल जाय और उसका वह प्रमाण दे दे, तो फिर वह जाता है।

गान्धी बुद्धि के अनुसार चलने को ही प्रेरित करते हैं मूल तथा फल पर भी विचार करने हैं। बुद्धि के मूल पर उन्होंने कहा—'मनुष्य ब्रह्म करेगा जो उनका दृश्य उसे प्रथम हृदय है और फिर बुद्धि। प्रथम सिद्धान्त और फिर चरित्र और फिर उसके अनुकूल कर्म। प्रथम कर्म और फिर बुद्धि कर्मोन्मार्गिणी नहीं गती है। मनुष्य जो कर्म भी करे वास्तव है उसका अभिप्रेत करने के लिए प्रमाण भी है।

यदि बुद्धि होने लगे और करे कर्म इत्यादि, तो गान्धी को कहते थे, ब्रह्म हेतु है। बुद्धि विचार की उत्तम कर्म व्यावहारिकता बुद्धि व्यवहार के अर्थ में, पर इन्हीं विचारों के परिणाम से उत्पन्न हो तो गान्धी बुद्धिवादी को

स्वाइत्जर जो कुछ विचार करता है, लिखता है, या कहता है, उस पर अपने जीवन में अमल किए बिना नहीं रहता, बल्कि वह विचार ही इस तरह करता है कि उस पर उसे अमल करना है। अब मेरी समझ में आया कि क्यों उसके विचार पाठकों के मन पर अपनी कठोर और भयजनक प्रामाणिकता की छाप डालते हैं। अमल करने का खयाल रखे बगैर आप विचार करते रहें तो सब किस्म की झूठी बातों का विचार करना आसान हो जाता है। अगर आप को पहले से ही इस बात का भान हो कि जो विचार करते हैं उस पर आपको जीवन में अमल करना है तो खयाल कीजिए कि कौसी बारीकी से और कितने सच्चे दिल से आप विचार करेंगे^६।

इस प्रकार बुद्धि की सहृदयता तथा व्यावहारिकता उसका भूषण है, न कि दूषण।

गोरा लिखित एन एथिस्ट विद गान्धी (गान्धी के साथ एक निरीश्वरवादी) नामक पुस्तक के पाठक जान सकते हैं कि गान्धी का उक्त बुद्धिवाद कितना उस निरीश्वरवादी को बुद्धिवाद प्रतीत हुआ था।

पुनश्च अपने युक्तिवाद को महात्मा गान्धी ने स्वयं व्यक्त किया है—

“युक्तिवादी लोग सराहनीय जीव हैं। जब युक्तिवाद सर्वशक्तिमान् तथा सर्वज्ञ होने का दावा करता है, तो यह हेय पिशाच बन जाता है। युक्ति या बुद्धि को सर्वशक्तिमान् कहना उतनी ही बुरी मूर्तिपूजा है जितनी कि लकड़ी और पत्थर को ईश्वर मानकर उनकी पूजा। मैं बुद्धि या युक्ति (Reason) के दमन की दलील नहीं करता। मैं अपने में छिपे उस तत्त्व को पहिचानने की दलील करता हूँ जो बुद्धि या युक्ति को शुद्ध करता है^७”।

आज का वैज्ञानिक युक्तिवाद बुद्धि को संपूर्ण तथा सर्वज्ञ या सर्वशक्तिमान् नहीं मानता है। वह संपूर्णता का दावा नहीं कर सकता, वह संभाव्यता तक ही सीमित है। यही वैज्ञानिक युक्तिवाद गान्धी का भी युक्तिवाद है। इस पर भी जो लोग उनको बुद्धि की उपेक्षा करने वाला रहस्यवादी या धार्मिक मान बैठे हैं, उनको क्या कहा जाय ?

प्रायः गान्धी को जो लोग दार्शनिक मानते हैं, वे उनकी तुलना सुकरात, बुद्ध तथा कन्फूसियस से करते हैं। ये सभी नैतिक थे। इनको हम नैतिक दार्शनिक ही मानते हैं। किन्तु इनमें और गान्धी में कुछ फर्क है। गान्धी केवल नैतिक दार्शनिक या धार्मिक ही न थे। उन्होंने तत्त्वज्ञान या तत्त्वदर्शन की

स्वयात्मक था, इसलिए उन्होंने इसे अपनी पादिभाषिक गव्दावली
 तद तथा अनेकान्तवाद भी कहा^{१२} । लोग उनको मंत तथा महात्मा
 वे अपने को भक्त कहते थे । कभी-कभी वे अपने को युक्तिवादी
 वादी या प्रगतिवादी भी कहते थे । अपने वाद को जड़वाद से
 वे हुए उन्होंने कहा—“आज जड़वाद का ही बोलबाला है और
 समझने लगे हैं कि चैतन्यवाद या आत्मिक बल कुछ है ही नहीं,
 न तो हाथों से उसे छू सकते हैं और न आँखों से देख सकते हैं ।
 तु मैं अध्यात्मवादी हूँ और मेरे लिए, नैतिक बल के सामने पशुबल
 गमन नहीं है । मैं तो अब भी यही कहूँगा कि पशुबल अस्थायी है
 त्मबल या आत्मबल या चैतन्यवाद एक शाश्वत बल है । वह
 । बाला है, क्योंकि वह सत्य है । जड़वाद तो एक निकम्मी

ग्य से आज हिन्दुस्तान भी इसमें फंस गया है और यह समझने लगा
 वाद ही सब कुछ है । परन्तु मेरा तो अटल विश्वास है कि आखिर
 वाद या आत्मवाद की ही विजय होगी^{१३} ।”

होने पर भी क्या वे दार्शनिक नहीं थे ? अशक्य थे । पर वे
 दर्शन को गान्धीवाद कहना नहीं चाहते थे । उनके मत से
 नाम की कोई चीज नहीं है, क्योंकि जिसे लोग गान्धीवाद पुकारते
 हैं उनका वास्तविक नाम, जिसकी जीवन्त प्रतीति तु खोजा था
 र उन्होंने आन्दोलन ही रिला था । गान्धी इसी आन्दोलन दर्शन
 (Philosophy) को मानते थे । वे एक दार्शनिक थे, उदात्त
 नती सम्झते थे इस दर्शन का नाम गान्धीवाद नहीं, वेना
 उनका पुनर्ज हुए विषयो न भी इसे स्वीकारा जाय, । उनके यदि
 वा-विचार मान लिये जाय तो यह सिद्ध हो जायगा कि यह
 लय दर्शन नहीं है, बल्कि दर्शन ही है औरक () प्रकित
 भेन है जिसे कि अन्य मन द्वारा प्रभावित न जा प्रकाश सच
 क नाम न देने से इस दर्शन की सर्वोत्तम नया नामपदीयता
 ती है । पर युवा इससे नतुन न न वाता न था । उनका गान्धी
 वाद का दर्शन में, दिग्दर्शन क्या और उसे गान्धीवाद का
 नाम यदि समाहित दर्शन का प्रयत्न या उदात्तता को को

सच्चा दार्शनिक कहे तो कह सकता है, क्योंकि उनकी दो देवें होती हैं। एक तो वे अतीत के दर्शन का भावार्थ समझते हैं और दूसरे वे उसके कल्पित सिद्धान्तों को नया अर्थ देने हैं और प्राचीन या परम्परागत अर्थ का बहिष्कार करते हैं। गान्धी ने भी यही किया।

७ आधुनिक दार्शनिकों की सम्मतियाँ

आधुनिक भारतीय दार्शनिकों ने गान्धी को दार्शनिक मानते हुए उनके दर्शन की व्याख्या की है। डा० राधाकृष्णन् ने गान्धी को दार्शनिक ही नहीं वरन् पैगम्बर भी मान लिया—“विनष्टप्राय अतीत के एकमात्र प्रतीक ये (गान्धी) उस नवीन संसार के पैगम्बर भी हैं जो पैदा होने के लिए प्रयत्न कर रहा है।”

“वे (गान्धी) उन अवतारों में से हैं जो मानव जाति के तारक हैं।” डा० राधाकृष्णन् की इन युक्तियों में शायद सत्यांश अक्षरशः नहीं हैं। हम सामान्यतः अवतारी पुरुष को ईश्वर समझ लेते हैं। गान्धी ने ईश्वर होने से इन्कार किया है। उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि सत्य को छोड़कर उनकी ईश्वर कहीं दिखाई नहीं पड़ा। वे अपने को जीवन्मुक्त भी नहीं मानते। उनका मत विदेहमुक्ति है। अतः शायद डा० राधाकृष्णन् की युक्तियों का सरल भाषा में यह अर्थ है कि गान्धी का दर्शन भावी संसार का दर्शन होगा। यदि यह ठीक है तो इसमें बहुत कुछ सच्चाई है। गान्धी का दर्शन दर्शन के सर्वमान्य बुद्धिवादी तत्त्वों का ही विवेचन है और उस पर आचरण करना है। अतः यदि कभी संसार को हिंसा से मुक्ति मिली तो वह गान्धी के ऐसे अहिंसक दर्शन को अपनाकर मुक्त हो सकता है। इस अर्थ में गान्धी भावी संसार के ही नहीं वरन् हिंसा-ग्रस्त वर्तमान संसार के भी दार्शनिक हैं।

डा० रामचन्द्र दत्तात्रेय रानडे ने गान्धी को कोरा दार्शनिक ही नहीं वरन् संत तथा भक्त मानते हुए सिद्ध किया है कि गान्धी का धर्म दार्शनिक था और उनका दर्शन धार्मिक था।

सभी महान् संतों की भाँति गान्धी के भी ईश्वर के बारे में अपने विचार हैं, नैतिक तथा आध्यात्मिक गुणों का उनका अपना सिद्धान्त है, उनकी अपनी आध्यात्मिक तीर्थ-यात्रा है, उनकी अपनी आत्मा की अमाद्यम्य है तथा अन्त

में सबके ऊपर उनकी अपनी आध्यात्मिक अनुभूतियाँ हैं। इस कारण डा० शानडे ने ठीक ही कहा है कि "ईश्वर-विषयक उनके विचार दार्शनिकों के भी अध्ययन के योग्य हैं"।

अमेरिका के कुछ जिज्ञामुओं को गान्धी का दर्शन समझाते हुए डा० धीरेन्द्र मोहन दत्त ने भी महात्मा गान्धी का दर्शन नामक एक ग्रन्थ लिखा जिसमें उन्होंने गान्धी के दार्शनिक सिद्धान्तों की तुलना पश्चिम के महान् दार्शनिकों के सिद्धान्तों से करते हुए उनके दर्शन की युक्तियुक्त, यद्यपि अत्यल्प, व्याख्या की है। अपने ग्रन्थ भारत का प्रत्ययवादी विचार (Idealistic Thought of India) में डा० राजू ने भी गान्धी के कतिपय दार्शनिक सिद्धान्तों की युक्तियुक्त विवेचना की है यद्यपि वे गान्धी को शास्त्रीय (Academic) दार्शनिक नहीं मानते हैं^१।

आधुनिक पश्चात्य दार्शनिकों में से कइयों ने गान्धी को सच्चे अर्थ में दार्शनिक मानते हुए उनके एक-दो सिद्धान्तों पर टीका-टिप्पणी करते हुए विवेचन किया है। इनमें से हाकिंग, म्योरहेड, जोड तथा एल्डुअस हक्सले मुख्य हैं^२।

इन दर्शनाध्यापकों के प्रयासों से सिद्ध है कि गान्धी एक दार्शनिक ही नहीं वरन महान् दार्शनिक थे। अपनी-अपनी रुचि के कारण इन लोगों ने गान्धी-दर्शन के एक विशेष पहलु को ही पकड़ कर दिखला दिया कि गान्धी का दार्शनिक-अनुदान कम नहीं है। प्रायः इन विद्वानों ने गान्धी को धार्मिक दार्शनिक, नैतिक दार्शनिक, सामाजिक दार्शनिक तथा राजनैतिक दार्शनिक ही माना है और इनमें से किसी ने भी उनको उतना तत्त्वज्ञानी नहीं माना जितना कि धार्मिक, नैतिक, सामाजिक तथा राजनैतिक दार्शनिक। पर ऊपर के विवेचनों से स्पष्ट है कि गान्धी उतने ही महान् तत्त्वज्ञानी थे, ज्ञानमीमांसक थे, जितने कि धार्मिक, नैतिक या सामाजिक दार्शनिक। उनकी दृष्टि में तत्त्वज्ञान तथा ज्ञानमीमांसा अन्य सभी शास्त्रों की बुनियाद है। वक्ष्यमाण अध्यायों द्वारा यह तथ्य और स्पष्ट हो जायगा।

टिप्पणियाँ एवं सन्दर्भ

१ द्रष्टव्य, आत्मकथा, महात्मा गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ० ५६।

२ द्रष्टव्य, The Conception of Spiritual Life in Mahatma

Gandhi and Hindi Saints, रामचन्द्र दत्तात्रय रानडे, गुजरात
विद्या सभा, अहमदाबाद, पृ० ६-९ ।

३ आत्मकथा, पृ० ५ ।

४ वही पृ० ६-७ ।

५ वही पृ० ५ ।

६ वही पृ० ४४३ ।

७ वही अन्वय ६ ।

८ पीतामता, मोहनदास कर्मचन्द्र गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन,
नयी दिल्ली, पृ० ५४१ ।

९ परब्रह्म भगवत के बाद, मोहनदास कर्मचन्द्र गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल
प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृ० १४३ ।

१० यंग इंडिया, १४ अक्टूबर, १९२६ ।

११ Hindu Dharma, महात्मा गान्धी, नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद,
पृ० ६२ ।

१२ वही पृ० ६२-६३ ।

१३ प्रार्थनाप्रवचन, भाग एक, मोहनदास कर्मचन्द्र गान्धी, सस्ता साहित्य
मंडल प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृ० १०० ।

१४ Hindu Dharma पृ० ४ ।

१५ Mahatma Gandhi, ed. S. Radhakrishnan, पृ० ३५३ ।

गान्धी, पृ० २६० । जहाँ गान्धी का आरंभ में गान्धी को दार्शनिक
या पैगंबर नहीं मानते थे । जब गान्धी जी दक्षिण अफ्रीका से लौटने
पर नदाम गये तब उनसे राजा गान्धी ने निम्नलिखित संवाद हुआ
या जिससे ज्ञात होता है कि पूर्वक राजा गान्धी जो उस समय
दक्षिण अफ्रीका के अध्यापक थे, मुबक मोहनदास कर्मचन्द्र गान्धी से
बिलकुल प्रभावित नहीं थे—

गान्धी—गाय का दशन सन गिओ । पर नोमास क. सांर है ।

क्या गान्धी दार्शनिक थे ?]

[२६]

राधाकृष्णन्—तब तो हम सभी मनुष्यभक्षी हैं, क्योंकि हम अपनी मां का दूध पीते हैं जो मानवीय मांस का सार है ।

गान्धी—हजारों जीव जंगल में पैदा होते हैं । उन्हें किसी प्रकार की चिकित्सा की आवश्यकता नहीं होती है ।

राधाकृष्णन्—हजारों जीव जंगल में मरते भी हैं ।

गान्धी—भाप कैसे जानते हैं ?

राधाकृष्णन्—भाप कैसे जानते हैं ?

इस पर एक मध्यस्थ ने गान्धी से कहा कि ये तर्कशास्त्र के अध्यापक हैं । तब संवाद समाप्त हो गया । परन्तु बाद में भारत में गान्धी का प्रभाव ज्यों-ज्यों बढ़ता गया त्यों-त्यों राधाकृष्णन् उनके प्रभाव में आते गये ।

१७ रानडे का उपर्युक्त ग्रन्थ, पृ० ५ ।

१८ Idealistic Thought of India, पी० टी० राबू, जार्ज एलेन एण्ड अनविन, लन्दन, पृ० २९२ ।

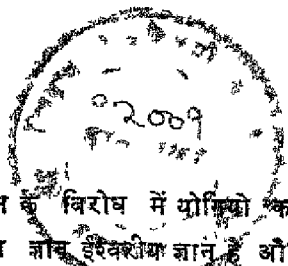
१९ द्रष्टव्य राधाकृष्णन् के उपर्युक्त ग्रन्थ में इनके लेख ।

बुनियादी ज्ञानमीमांसा

१ मानवीय अनुभववाद

गान्धी की ज्ञानमीमांसा बुनियादी ज्ञानमीमांसा है। इसे हम मानवीय अनुभववाद भी कह सकते हैं, क्योंकि इसका विषय उसी प्रकार के अनुभव का विश्लेषण करना है जो मुख्यतः मानवीय है और पाशव, दानव या अतिमानव नहीं है। यदि हम मानवीय अनुभव पर विचार करें तो ज्ञात होगा कि पांच इंद्रियां पशुओं में भी हैं और उनसे प्राप्त ज्ञान मुख्यतः मानवीय नहीं कहा जा सकता। मानवीय अनुभव यदि पशुओं के ज्ञान से भिन्न है तो उसके इस विभिन्न अनुभव या ज्ञान का स्रोत भी भिन्न है। यह स्रोत बुद्धि, अन्तरात्मा और शास्त्र है। इन्हीं तीन स्रोतों से जो ज्ञान प्राप्त होता है उसे गान्धी मानवीय ज्ञान कहते हैं। फिर इस ज्ञान पर जब आचरण किया जाता है, जीवन का निर्माण किया जाता है, उससे लाभ उठाया जाता है, तो उसका नाम अनुभव हो जाता है।

मानवीय ज्ञानमीमांसा का आजकल पश्चिम के देशों में प्रायः पाशविक ज्ञानमीमांसा ही समझा जाता है। वहाँ मनुष्य और पशु के ज्ञान में सिर्फ मात्रा का भेद किया जाता है, प्रकारता कम नहीं। दोनों के सभी प्रकार के ज्ञान प्रत्यक्षजन्य, गोचरमूलक है। कर्म, नाक, अस्त्र, जीभ और त्वचा से जो ज्ञान हो वही ज्ञान है। ज्ञान का और कोई माध्यम या स्रोत नहीं है। इसे हम गोचरवाद कह सकते हैं। राजा हर गणेशनाथ का मानसशास्त्र यही गोचरवाद निर्याता है। इसलिए गान्धी उनकी उपासना करते हुए कहा है "बहुत-से मानसशास्त्रियों ने मनोविज्ञान की परत पीछे को कही, किन्तु मैं न मनोविज्ञान की परत को पीछे छोड़ने का सुझाव देता हूँ कि मैंने ऐसा कर नहीं पाया"।



वर्तमान पाश्चात्य मनोविज्ञान के विरोध में थोमस का अगोचरवाद है। इन लोगों का मत है कि सच्चा ज्ञान ईश्वरीय ज्ञान है और उसको प्राप्त करने का साधन भी ईश्वरीय है। वह ज्ञान अगोचर है और वह साधन अलौकिक है।

गान्धी का नूत गोचरवाद और अगोचरवाद के मध्य का है। ने अगोचरवाद तथा गोचरवाद दोनों को मानव के लिए त्याज्य समझते हैं। फिर भी वे दोनों को जोड़ने की विचारणा करते हैं। अगोचरवादी ज्ञान वह साध्य है जो सदा दुष्प्राप्य है और गोचरवादी ज्ञान वह ककहरा है जिसका स्वत कोई अर्थ ही नहीं है। शास्त्र, बुद्धि और अन्तरात्मा से प्राप्त ज्ञान पर ही गोचरवाद की स्थिति, व्याख्या तथा उपयोगिता हो सकती है। इनसे प्राप्त ज्ञान पर यदि व्यवहार या आचरण नहीं हो सकता, यदि इन पर हम अपने गोचरों का भवत नहीं खडा कर सकते, तो वह ज्ञान व्यर्थ है। अतः वह ज्ञान यद्यपि गोचरमूलक नहीं होता, तथापि वह गोचरो का आधार है। मानवीय अनुभव गोचरमूलक नहीं होता, गोचर ही मानवीय अनुभवमूलक होते हैं। इस दृष्टि से यह मानवीय अनुभव प्रतिगोचरमूलक (Transcendental) कहा जा सकता है जो काण्ट की ज्ञानमीमासा का अनुभव है। फिर चूंकि मानवीय अनुभव सदैव असंपूर्ण तथा संभाव्य ही रहता है, नितान्त सत्य या निश्चित नहीं होता, अतः उसे सर्वत्र संशोध्य मानना चाहिए। पर इसके लिए एक ऐसे लक्ष्यभूत ज्ञान की आवश्यकता पड़ती है जो नितान्त समरूप हो, एकरूप हो, ताकि उससे इसकी सदा तुलना की जाती रहे; इसका मानदण्ड स्थिर रहे, इसमें प्रगति होती रहे और इसका अधःपतन न होता रहे। अतः अगोचरमूलक ईश्वरीय ज्ञान ही इन अर्थों में गोचरमूलक ज्ञान का लक्ष्य बनाकर पर्याप्त लाभ उठा सकते हैं।

जब गान्धी कहते हैं कि बुद्धि इन्द्रियों के अनुसार न चले वरन् इन्द्रियों बुद्धि के अनुकूल चले, अन्तरात्मा व्यवहार के अनुकूल न हो वरन् व्यवहार अन्तरात्मा के अनुकूल हो, शास्त्रीय ज्ञान लौकिक ज्ञान के अनुकूल न माना जाय वरन् लौकिक ज्ञान शास्त्रीय ज्ञान के अनुकूल किया जाय, तब उनका यही मत है। उनके मत से इन्द्रियों के अनुसार बुद्धि को चलाना 'बहुशियाना' है^२। यह दोष है। फिर जो लोग कहते हैं कि उन्होंने ईश्वर का साक्षात्कार कर लिया है, पूर्णप्रज्ञ हो गये हैं, उनके प्रति गान्धी ने कहा कि वे 'भुल्लंघात्रे रहे हैं'^३। अस्तुतः मानवीय बुद्धि पूर्णप्रज्ञ नहीं हो सकती है, उसकी अज्ञता

नष्ट नहीं हो सकती है। अतः वह सत्य या ईश्वर का साक्षात् दर्शन प्राप्त या नहीं कर सकती है। वह केवल उसकी ओर बढ़ सकती है, पर उसको पा नहीं सकती। इसीलिए गांधी ने कहा, "मैंने ईश्वर को प्रत्यक्ष नहीं देखा है", मुझे मृत पुरुषों (पितरों) की आत्मा से कभी कोई सन्देश-संकेत नहीं मिला"। "मेरे पास कोई आइड की लकड़ी नहीं है"। "कुछ ऐसी वस्तुएँ अवश्य हैं, जिन्हें आत्मा ही जानती है और वे आत्मा में ही शान्त हो जाती हैं। पर ऐसी वस्तु का देना मेरे दूतों के बाहर है", आदि। और "हम पूर्ण सत्य को पहचानते नहीं हैं, इसलिए उसका आग्रह करते हैं। इसीसे पुरुषार्थ की गुणावस्था है। इसमें अपनी अपूर्णता की स्वीकृति आगयी। यदि हम अपूर्ण हैं तो हमारे द्वारा कल्पित धर्म भी अपूर्ण है, स्वतन्त्र धर्म संपूर्ण है। हमने उसे देखा नहीं है, वैसे ही जैसा ईश्वर को नहीं देखा है। हमारा माना हुआ धर्म अपूर्ण है और उसमें सदा परिवर्तन होते रहते हैं, होते रहते हैं। यह होने से ही हम उत्तरोत्तर ऊपर उठ सकते हैं, सत्य की ओर, ईश्वर की ओर दिन-प्रतिदिन आगे बढ़ सकते हैं।" पर "अपनी सुविधा के लिए आदर्श को गिराना असत्य है, अपना पतन है। आदर्श को स्वतन्त्र रूप से जानकर, चाहे वह कितना कठिन हो, तथापि उसे प्राप्त करने का जी-जान से प्रयत्न करना परम अर्थ है, पुरुषार्थ है"।

इन प्रकार हम देखते हैं कि आदर्श की जानकारी ज्ञान है और उसको यथाशक्ति न्यूनाधिक रूप से व्याकरण में उतार कर उसकी जानकारी प्राप्त करना अनुभव है। ज्ञान और अनुभव का इस प्रकार विवेक कर लेने पर कहा जा सकता है कि गांधी किसी अद्वैत प्रतिभोचर वस्तु को जानते थे और उस पर यथाशक्ति अभ्यास करने से उसका उत्तरोत्तर अनुभव किया था। ज्ञान की कसौटी अनुभव है। जिस ज्ञान का अनुवाद अनुभव में कुछ न हो सके, वह अर्थ है। ज्ञान का पूर्ण अनुवाद अनुभव में होना आवश्यक है। अतः अधिक ज्ञान ही सतत अनुभव होना ही अनुभव है। गांधी प्रार्थना करते हैं कि मैं सतत अनुभव के आकार पर रह सकूँ। यहाँ अनुभव का अर्थ है।

अब प्रश्न इसका कि उत्तरोत्तर अन्तर्गत, बुद्धि तथा ज्ञान का निरूपण किया जायगा।

२ अन्तरात्मा की आवाज

गान्धी अन्तरात्मा से संभाषण करते थे ; वे इससे प्रश्न पूछते थे और उनको उत्तर मिलता था । अर्थात् उनको इससे आदेश मिलता था और वे उसका पालन करते थे । इस संभाषण की दो घटनाएँ उनके जीवन में घटी थीं । एक १९३३ में और दूसरी १९३८ में । दोनों का सम्बन्ध छुआछूत-निवारण से था । दोनों अवसरों पर गान्धी को आदेश मिला कि वे अमुक दिन से अमुक दिन तक २१ दिन का उपवास अछूतो की समस्या को सुलझाने के लिए करें । इन अवसरों पर गान्धी की अन्तरात्मा की पुकार की चर्चा दुनिया भर में थी । पहली बार का वर्णन यो है—“हरिजनों का स्वतंत्र या पृथक् निर्वाचक मंडल करने के लिए ब्रिटेन के प्रधान मंत्री रैमजे मैकडानल्ड ने जो निर्णय दिया था, उसके विरोध में गान्धी ने १९३३ में ८ मई दोपहर से २९ मई दोपहर तक २१ दिन का उपवास किया । देश भर में उक्त निर्णय से हलचल मची थी । कुछ नेता उसके पक्ष में थे, कुछ विपक्ष में । हरिजनों के सुधार तथा उन्नयन के लिए गान्धी के हृदय में भी कई दिनों पूर्व से हलचल मची थी । वे उसका सामना कर रहे थे । पर वे रैमजे मैकडानल्ड के निर्णय के विरोधी थे और चाहते थे कि उसका तगड़ा विरोध होना चाहिए । पहली मई को उनकी अन्तरात्मा से एक जबरदस्त आवाज उठी, “तुम इसे क्यों नहीं करते हो ।” उन्होंने इसका विरोध किया जो विफल हो गया । अन्त में उन्हे २१ दिनों का बिना किसी छूट का अखण्ड उपवास करने का संकल्प करना पड़ा । उनका यह उपवास अपनी आत्मशुद्धि के लिए था, मित्रों की आत्मशुद्धि के लिए था, समाज की आत्मशुद्धि के लिए था । इस उपवास के फलस्वरूप देश भर में उनके समर्थक तथा विरोधी नेताओं ने गान्धी को आश्वासन दिया कि वे हरिजनों के पृथक् निर्वाचक मंडल बनाने के निर्णय का विरोध करेंगे । निर्णय का विरोध हुआ और यह विरोध सफल हुआ । इस आवाज को गान्धी अन्तर्नाद, ईश्वर की आवाज, सत्य की आवाज, अन्तरात्मा (Conscience) की आवाज या शान्त धीमी आवाज कहते थे । कभी कभी वे इसे अपनी छठी इन्द्रिय (Sense) कहते थे, “जब किसी अवसर पर इसके इस्तेमाल की मांग उठती है, मेरी छठी इन्द्रिय जग जाती है और अपना काम करके फिर सो जाती है।” ।

कितनी ही बार गान्धी को अपना यह अन्तर्नाद सुनाई पड़ा था । जिस

साधन या उत्स से यह निकलता है उसे कभी-कभी त्रे कान्शंस (अन्तरात्मा) और कभी-कभी ईश्वर कहते हैं। उनका मत है कि 'हमारे वैदिक धर्म के मुताबिक कान्शंस सभी में (जड़-चेतन में) होता है। पर बहुतेों का कान्शंस सोया हुआ रहता है, अर्थात् उनकी अन्तरात्मा मूढ़ अवस्था में होती है। तो उस अवस्था में उसे काशंस कैसे कहा जाय ? हमारे धर्म के अनुसार मनुष्य की अन्तरात्मा तब जाग्रत् होती है जब यम-नियमादि का पालन और दूसरी भी बहुत-सी चेष्टा आदि करे^१।' और 'हम यह नहीं मानते कि प्रत्येक व्यक्ति के कान्शंस होता है। पश्चिम में यह मानते हैं। व्यभिचारी के लिए, लपट के लिए, काशंस क्या हो सकता है ?.....हमारे ऋषि-मुनियों ने कहा है कि अन्तर्नाद सुनने के लिए अन्तर्कर्ण भी चाहिए, अन्तर्चक्षु भी चाहिए और उसे प्राप्त करने के लिए संयम की आवश्यकता है। इसलिए पातञ्जल योगदर्शन में योगाभ्यास करने वालों के लिए, आत्मदर्शन की इच्छा रखने वालों के लिए, पहला पाठ यम-नियमादि पालन करने का बताया है^२।'

इन अवतरणों से निम्नलिखित बातें ज्ञात होती हैं :—

(१) गान्धी को अन्तरात्मा से कुछ ज्ञान मिलता था।

(२) यह अन्तरात्मा मनुष्य की सच्ची आत्मा है। यही अन्तर्यामी ईश्वर है। यही सर्वत्र जड़-चेतन में व्याप्त है। पर यह सर्वत्र स्फुट नहीं है।

(३) यह ज्ञान केवल शब्द ही का नहीं वरन् रूप आदि का भी है। इस प्रसंग में अन्तर्कर्ण और अन्तर्चक्षु का प्रयोग इसी हेतु से किया गया है। कभी गान्धी कहते हैं कि उन्हें ईश्वर के सान्निध्य का स्पर्श हुआ है। इसको हम समझ सकते हैं कि यह इसी अन्तरात्मा का स्पर्शज्ञान है। तात्पर्य यह है कि अन्तरात्मा चक्षु, श्रवण, घ्राण, रसना और त्वक् इन पाँच इन्द्रियों से पृथक् छठी इन्द्रिय है और पाँचों इन्द्रियों के रूप-रस-गन्ध-शब्द-स्पर्श का ज्ञान दे सकती है।

(४) यह ज्ञान नैतिक भी है। यह कर्तव्य का बोधक है और अकर्तव्य का निवारक है।

(५) यह ज्ञान नितांत सत्य ही है। यह प्रमा है।

(६) यह संयम द्वारा, आत्मशिक्षण द्वारा, यम-नियमादि के पालन से उपलब्ध होता है और हो सकता है। जो संयम नहीं करता, उसे इसकी प्राप्ति

नहीं हो सकती है। व्यभिचार से, असंयम से, यह इतना मन्द हो जाता है कि इसके अस्तित्व का भी भान नहीं होता है। अतः व्यभिचारी पुरुषों में अन्तरात्मा का अस्तित्व होते हुए भी माना नहीं जा सकता है।

(७) सभी संयमी पुरुषों को यह ज्ञान हो सकता है। यह कोई गान्धी की ही विशेषता नहीं है। जो एक के लिए शक्य है वह सब के लिए शक्य है^{११३}।

(८) यह ज्ञान अहैतुक आदेश (Categorical Imperative) है, इसका पर्यवसान संकल्प तथा निश्चित कर्म में होता है। इस ज्ञान के अन्तर इसको आदेशानुसार कर्म करना पड़ता है और उसे पूर्ण रूप से निबाहना पड़ता है।

(९) अन्तरात्मा साक्षात् आत्मा है। यह बुद्धि नहीं है। बुद्धि इसका ही अनुसरण करती है।

(१०) यह ज्ञान स्फुरण है।

(११) इसकी प्राप्ति के पूर्व हृदय-मन्थन होता है, हलचल होती है, और इसकी प्राप्ति के पश्चात् प्रसन्नता, आनन्द तथा अविचलता की अनुभूति होती है।

यद्यपि यह सब स्पष्ट था, तथापि उक्त उपवास के अवसर पर जब गान्धी ने कहा कि उन्हें अन्तरात्मा से ज्ञान मिला है, तो बहुतों को उलझन हुई और उन्होंने उनसे प्रश्न किया। गान्धी ने सब का उत्तर यी दिया—

“वह क्या थी? मैंने क्या सुना? क्या मैंने किसी पुरुष को देखा? यदि नहीं, तो आवाज मुझ तक कैसे आई? ये प्रसंग-प्राप्त प्रश्न हैं।

“मेरे लिए ईश्वर की आवाज, अन्तरात्मा की आवाज, सत्य की आवाज, अन्तर्नाद या शान्त धीमी आवाज, सब का एक ही अर्थ है। मैंने कोई आकार नहीं देखा। मैंने ऐसा करने का कभी प्रयास भी नहीं किया, क्योंकि मैंने सदा विश्वास किया है कि ईश्वर निराकार हैं। किन्तु जिसे मैंने जरूर सुना था, वह सुदूर तथा अत्यन्त समीप की आवाज की तरह थी। यह उसी तरह भ्रान्तिमुक्त थी जैसे कोई मानवीय आवाज मुझसे निश्चित रूप से बोलती है। यह अत्याज्य थी। जिस समय मैंने आवाज को सुना उस समय मैं सपना नहीं देख रहा था। इस आवाज के सुनने के पहले मेरे अन्दर भयंकर संघर्ष हुआ था। अचानक आवाज मेरे पास आयी। मैंने सुना, निश्चय किया कि अन्तर्नाद ही है और तब संघर्ष शान्त हुआ। मैं शान्त हुआ। मैंने तदनुकूल सकल्प किया, उपवास की तिथि तथा घण्टों को निश्चित किया। अन्तर्नाद

मुझमें छा गया। यह ११ और १२ बजे के बीच अर्धरात्रि में हुआ। मुझे नई शक्ति मिली। मैं इसके बारे में नोट बनाने लगा।.....

“क्या मैं कुछ और साक्ष्य दे सका कि मैंने जो सुना वह सच्चा अंतर्नाद था और वह मेरी ही प्रचण्ड कल्पना की प्रतिध्वनि न थी? संदेह करने वाले को सन्तुष्ट करने के लिए मेरे पास और कोई साक्ष्य नहीं है। वह यह कहने में स्वतन्त्र है कि यह सब आत्मवचन या प्रतिभास (Hallucination) था। यह ऐसा अच्छी तरह से हो सकता है। इसके विरोध में मैं कोई दलील नहीं दे सकता। किन्तु मैं यह कह सकता हूँ कि मेरे खिलाफ समस्त संसार का एकस्वर से निर्णय भी मुझे अपने इस विश्वास से हिला-डुला नहीं सकता कि मैंने जो सुना वह ईश्वर की सच्ची आवाज है।

“किन्तु कुछ लोग सोचते हैं कि स्वयं ईश्वर हमारी ही कल्पना की कृति है। यदि यह सत्य है तो कोई चीज सत् नहीं है, हर चीज हमारी कल्पना में ही है। इतने पर भी, जब तक मेरी कल्पना मुझ पर आधिपत्य रखती है, तब तक मैं इसके जादू के बश सिर्फ काम कर सकता हूँ। सबसे सत् वस्तुएँ केवल अपेक्षया ही सत् हैं। मेरे लिए यह आवाज, अन्तर्नाद, मेरे अपने अस्तित्व से अधिक सत् थी। इसने कभी मेरा संग नहीं छोड़ा, और इसी तरह, किसी अन्य का भी कभी संग नहीं छोड़ा।

“हरेक आदमी जो इच्छा करता है, इसको सुन सकता है। यह प्रत्येक में है। किन्तु अन्य सभी वस्तुओं की तरह इसके लिए भी पूर्व तथा सुनिश्चित तैयारी (संनद्धता) की अपेक्षा है”^{१४}।

इस विवेचन से स्पष्ट है कि गान्धी अन्तरात्मा से उसी वस्तु को समझते थे जिसे अद्वैतवादी आत्मा या ब्रह्म कहते हैं। अन्तरात्मा की आवाज वस्तुतः आत्मज्ञान की शक्ति है जो सब को प्रयत्न करने पर मिल सकती है। उनका अन्तर्नाद रहस्यवादी कबीर का अनाहत नाद (अनुहृद नाद) नहीं है। यह रहस्य या गुह्य नहीं है। यह बुद्धिगम्य है, सर्वसुलभ है।

“यदि गान्धी जी ने उन प्रश्नों को उठाया हुआ कहा, ‘क्या गान्धी को ईश्वर से आवाज मिलती थी? नहीं और हाँ। नहीं, क्योंकि गान्धी अत्यन्त साधु और अत्यन्त अज्ञान नहीं थे। वे जानती थीं कि कोई बात नहीं सुनते हैं।’ हाँ क्योंकि उनके पताद की शक्ति होती है जो उनकी किसी वृत्त तथा तन्त्र भावना द्वारा है कि वे जानते हैं कि वे जानते हैं। जो ज्ञान उनसे

मिलता है वह इतना अधिक युक्तियुक्त होता है कि उसके स्वरूप से ही वे जान जाते हैं कि वे स्वप्न तथा प्रतिभास के शिकार नहीं हैं^{१५}।

पुनश्च डा० रानडे ने गान्धी के अन्तर्नाद के सिद्धान्त पर रहस्यवाद के सिद्धान्तों के अनुसार पर्याप्त विचार किया है। उनके अनुशीलन के अनुसार गान्धी के अन्तर्नाद हीन कोटि के हैं—(१) अन्तरात्मा की आवाज सुनना, (२) अन्तरात्मा की आवाज सुनना, पर उसके शब्दों का ज्ञान न होना और (३) अन्तरात्मा की आवाज सुनना तथा उसके शब्दों को भी अच्छी तरह से जानना अर्थात् अन्तरात्मा से संभाषण करना, उसकी आवाज को भली-भाँति स्पष्टतत्पूर्वक सुनना। १९३३ और १९३८ में गान्धी ने तीसरी कोटि का अन्तर्नाद सुना था। १९४० और १९४८ में उन्होंने दूसरी कोटि का अन्तर्नाद सुना। सन् १९२१, १९२५, १९३३, १९३६ आदि में उन्होंने प्रथम कोटि का अन्तर्नाद सुना। इन तीन कोटियों में तारतम्य है। प्रत्येक साम्प्रदाय और दर्शना के तारतम्य में है। सबसे पहले गान्धी को बहुत ही अस्पष्ट तथा मन्द आवाज सुनाई पड़ती थी। ज्यो-ज्यो इसको सुनने की उनका प्रयत्न बढ़ता गया, त्यो-त्यो वे इसको अधिक स्पष्टतापूर्वक सुनते गए^{१६}। डा० रानडे का कहना है कि यद्यपि गान्धी कभी-कभी रहस्यमय वक्त्र देखते हैं,^{१७} कभी-कभी ज्योतिस्तम्भ देखते हैं^{१८}, तथापि वे द्रष्टा की अपेक्षा श्रोता अधिक हैं^{१९}। द्रष्टा, स्पष्टा और श्रोता—सभी दार्शनिक हैं, रहस्य के ज्ञाता हैं। ज्ञान चाहे दृष्टि से हो, चाहे श्रवण से, दोनों का मनोवैज्ञानिक, दार्शनिक और रहस्यवादी मूल्य एकसमान ही है। दर्शन, स्पष्टान, संभाषण सभी वास्तव में दर्शन ही हैं। हमारे यहाँ दर्शन का अर्थ केवल 'दर्शन या दृष्टि' ही नहीं वरन् स्पष्टान, श्रवण, संभाषण, ध्यान, रसन भी है। दर्शन वस्तुतः इन सब का अर्थ देता है। गान्धी अन्तर्नाद के अन्तर्गत सब को शामिल करते हैं। डा० रानडे ने अन्तर्नाद की प्रामाणिकता को सिद्ध करते हुए कहा कि अनुभव की सफलता, बुद्धि की स्थिरता तथा श्रुत शब्दों की परमार्थ के साथ योजना—ऐसी कसौटियाँ हैं जो सिद्ध करती हैं कि अन्तर्नाद का श्रवण-संभाषण मिथ्या भ्रम नहीं है^{२०}।

इस प्रकार जहाँ डा० राधाकृष्णन् गान्धी के अन्तर्नाद को संभव और असंभव दोनों बताते हैं वहाँ डा० रानडे उसकी असंभावना का निराकरण कर देते हैं, और उसे संभव ही नहीं वरन् पूर्णतया उपलब्ध मानते हैं।

डा० राधाकृष्णन् अन्तर्नाद के श्रोता की मनोवैज्ञानिक मुद्रा को महत्त्व देते प्रतीत होते हैं तो डा० रानडे अन्तर्नाद को श्रोता से स्वतंत्र मानने हुए उसको विषयगत सिद्ध करते हैं और कहते हैं कि यह नाद सदा होता रहता है — अन्तः प्रवर्तित सदा निनाद^{२१} — चाहे कोई सुने या न सुने। डा० रानडे गान्धी के शब्दों को सत्य मानते हैं^{२२} और इस कारण वे उनके उक्त अन्तर्नाद की ठीक व्याख्या करते हैं।

अन्य लोग गान्धी को उतना बड़ा रहस्यवादी मानने को तैयार नहीं हैं। पर यह गान्धी के शब्दों का अनर्थ करना है। डा० रानडे की व्याख्या सही समझी जा सकती है बशर्ते कि हम इसकी ठीक तरह से समझें। यदि हम अन्तर्नाद करने वाली अन्तर्गत्मा को बिरले पुरुषों में ही मानें और सर्वसाधारण में इसके अस्तित्व का ही प्रत्याख्यान करें, तब डा० रानडे की व्याख्या का अनर्थ होगा और इस हालत में वह त्याज्य है। इसे समझने के लिए यह जानना अनिवार्य है कि यह सर्वसुख है, यह सकल अनुभवों की आधारभूत शिला है और अस्पष्ट रूप से सबके "मैं हूँ", "मेरा यह कर्तव्य है", इन अनुभवों में प्रकट रहती है। ऐसा समझ लेने पर हम कह सकते हैं कि अन्तर्गत्मा की आवाज सूझ, अन्तर्दृष्टि या प्रतिभा से प्राप्त आतिभजन (Intuitive knowledge) है। यह आत्मा का अपना अपरोक्ष तथा अव्यवहित ज्ञान है। इसी का बुद्धि अनुवर्तन करती है। अतः यद्यपि यह ज्ञान बौद्धिक है अर्थात् युक्तियुक्त है तथापि यह बुद्धि द्वारा ज्ञात नहीं होता है। बुद्धि इसकी प्रामाणिकता का खण्डन नहीं कर सकती, क्योंकि वह स्वयं इसी पर अवलंबित है। आधार-स्वरूप इस ज्ञान के खण्डन पर तो बुद्धि का ही खण्डन हो जायगा, नींव गिर जाने पर कहीं धर खड़ा रह सकता है? इसीलिए यद्यपि गान्धी बौद्धिक ज्ञान को सर्वैव अपूर्ण तथा संभाव्य ही मानते हैं, तथापि वे इस आत्मीय ज्ञान को संपूर्ण, सुनिश्चित और अकाट्य मानते हैं। बेलिअल के मास्टर, आक्सफोर्ड के प्रसिद्ध दार्शनिक लिण्डसे का इस विषय पर गान्धी जी के मत बड़ा विनाद हुआ। लिण्डसे ने नाथ जॉन्सोन् के अन्य दार्शनिक भी इस विषय में गान्धी-गार निवेदन किया कि "गान्धी के नाम पर मैं आप से प्रार्थना करना चाहता हूँ कि आप नीचे कि सम्मान प्राप्त हो सकते हैं। श्रीमान् गान्धी" इने संभाव्य गमक्षिप् कि आप प्रार्थना हो सकते हैं^{२३}। परन्तु उन्ने गान्धी ने तनिक भी झिलाई न की। गान्धी मानवता ही चाहे क्यों न उनके विचार, तर्क करे, वे अपने आत्मज्ञान को संभाव्य

नहीं मान सकते थे। तर्क द्वारा वे सदा उत्तर देते रहे कि यद्यपि अन्य समस्त ज्ञान संभाव्य है, पर यह आत्म-ज्ञान नितांत सत्य है। अतः जब वे एक ओर कहते हैं कि मानवीय बुद्धि सर्वत्र अपूर्णता तक ही सीमित है और दूसरी ओर कहते हैं कि आत्मज्ञान नितांत सत्य है, संपूर्ण सत्य है, अकाट्य है, तो विरोध नहीं है। जैसे डेकार्ट तथा काण्ट और शंकर आत्मा को असंदिग्ध तथा नितांत निश्चित सत् मानते हैं वैसे गान्धी भी अपने अन्तर्नाद, आत्मज्ञान को नितांत सत् मानते हैं। जैसे किसी विशिष्ट शास्त्र की आधारभूत स्वयं-सिद्धियाँ या मान्यताएँ उस शास्त्र के लिए नितांत सत्य होती हैं, वैसे बुद्धि के सकल प्रपंच के लिए उसके आधारभूत आत्मज्ञान को गान्धी नितांत सत्य मानते हैं।

यहाँ लोग शंका कर सकते हैं कि डेकार्टे, काण्ट तथा शंकर आदि ने तो तर्कत आत्मा की अखण्डनीयता तथा सर्वमान्यता सिद्ध की, पर गान्धी ने तो उसे अपने कर्मक्षेत्र में सीखा और कर्म द्वारा ही अखण्डनीय तथा सर्वमान्य सिद्ध करने की कोशिश की। यह शंका काफी दुरुस्त है। इसका उत्तर यह है कि गान्धी अपनी आत्मा के अस्तित्व का सम्पूर्ण ज्ञान कर्म-क्षेत्र में ही पाते हैं। जैसे योगी समाधि में आत्मा को जानता है, ताकिक तर्क में जानता है, भक्त भक्ति में जानता है, आधुनिक अस्तित्ववादी गणनावस्था तथा दुःख में जानते हैं, प्राचीन कर्मकाण्डी यज्ञादि में जानते थे, वैसे गान्धी अपनी आत्मा के अस्तित्व का संपूर्ण ज्ञान सामाजिक कर्म करते-करते जानते थे। यह उनके दर्शन की अपनी विशेषता है। इस तथ्य को समझ लेने पर फिर यह स्पष्ट हो जाता है कि वे क्यों आत्मज्ञान को अन्तरात्मा की पुकार या आवाज या अन्तर्नाद कहते थे? जो लोग इस प्रणाली को त समझेंगे वे कहेंगे कि अन्तर्नाद, अन्तरात्मा, आत्मा और परमात्मा सभी परस्पर भिन्न वस्तुएँ हैं और गान्धी ने सब को अभिन्न करके गौरवधन्वा खड़ा कर दिया है। जितना ही बड़ा भयकर सामाजिक काम करने को कोई व्यक्ति मनसा वाचा कर्मणा बीड़ा उठाता है, उसको उतना ही अधिक ज्ञान होता है कि नीतिज्ञों की अन्तरात्मा (कान्शंस), भक्तों का परमात्मा, दार्शनिकों की आत्मा तथा योगियों का अन्तर्नाद कर्म की दृष्टि से एक ही वस्तु के विभिन्न नाम हैं। मूलतत्त्व आत्म-ज्ञान है। जो व्यक्ति अपने को जितना ही अधिक संयमी बनाता है, अपने संकल्प को जितना ही अधिक प्रबल और अकाट्य बनाता है और उस पर जितनी अधिक लगन से सतत कर्म करने का व्रत लेता है, उसे उतना ही

अधिक या घा की अन्तरत्मा का अन्तर्दि सुनने में आ सकता है ।

अन्तरात्मा अनिर्वाच्यतः कर्मोद्भूत है यद्यपि वह प्रधानतः ज्ञान-स्वरूप है । अतः कर्मठता से ही उसका सच्चा ज्ञान संभव है २० ।

अन्तरात्मा को ही, मान्वा कभी-कभी दिल या हृदय कहते हैं । अन्तःकरण या अन्तःस्तन भी इसी का अपर नाम है । यह भावनामय होता है । अतः इसको कभी-कभी वे भावना भी कहते हैं । भावनाएँ मौलिक, विकृत तथा सम्मिलित—तीन प्रकार की मानी जाती हैं । सामान्यतः सभी भावनाओं या वेदनाओं में सवित्तियाँ रहती हैं, संवेद रहता है; ज्ञान रहता है । यही प्राथमिक ज्ञान है । इनके अभाव में अन्य प्रकार के ज्ञान का अस्तित्व ही संदिग्ध है । सभी भावनाओं में आत्म-भावना, आत्म-प्रतीति या आत्म-प्रत्यक्ष निहित रहता है । पर मौलिक भावनाओं में वह साधारण रूप से स्फुट रहती है, विकृत या दूषित भावनाओं में बिल्कुल अस्पष्ट रहती है और सिर्फ संयमित भावनाओं में ही पूर्णतया प्रकाशित होती है । अतः सामान्यतः सभी पुरुषों को अपनी मौलिक भावनाओं में, वेदनाओं में, आत्म-दर्शन हो सकता है । पर सच्चा आत्मदर्शन, अन्तर्दि, तो तब होगा जब संयमित भावनाओं की अन्तर्यामी भावना का दया के द्वारा आत्म-प्रत्यक्ष होगा । यही दया, भूतदया, जीवदया, या करुणा ज्ञान कराती है । सच्चा ज्ञान अद्वैत भावना है जो दया या भूतदया से ही विकृत होती है । इसीलिए कहा गया है कि दया के समान कोई ज्ञान नहीं है—न दयासदृश जावंश्च और यही दया परम धर्म है—न च धर्मो दयापरः । पर इस प्रकार दया में ज्ञान तथा धर्म की एकता हो जाने से इसकी आवाज को अन्तरात्मा अर्थात् सदसद्विवेक की अकाट्य आवाज कहना ठीक ही है ।

श्रीकृती हाड-पाटिन को गान्धी ने बतलाया—“यह ठीक है कि समस्त जीवन में मूलभूत एकता है; लेकिन विभिन्नता भी है । हमारा काम है कि उस विभिन्नता में प्रवेश करके समस्त अन्तर्दि एकता में लगे रहें; लेकिन प्रवेश के द्वारा नहीं, जैसा कि आप प्रयत्न करने ही कोशिश कर रहे हैं । जहाँ तक है वहाँ अन्तर्दि भी जरूर होगा क्योंकि इसी पर नहीं प्रकाश है, वहाँ टाटा भी जानें होगी । जब तक आप नहीं और प्रति ही नहीं, बलिष्ठ शरीर का भी गर्वया प्रत्यक्ष न कर दें तब तक आप हम व्यापक ज्ञान की अनुभूति नहीं कर सकते ।”

इस पर व्याख्यान करते हुए महादेव देसाई का ध्यान असीसी के सन्त फ्रांसिस के इन महान् शब्दों पर गया—“प्रकाश ने देखा और अन्धकार लुप्त हो गया। प्रकाश ने कहा “मैं वहाँ जाऊँगा ?” शान्ति ने कहा “मैं वहाँ जाऊँगी !” प्रेम उदित हुआ और घृणा उड़ गयी। प्रेम ने कहा “मैं वहाँ जाऊँगा”। देसाई का कहना है कि ‘यह वात सूर्य-प्रकाश की भाँति स्वयं फैलकर हमारे अन्तर में प्रवेश कर गयी’ अर्थात् उनकी समझ में इसकी सत्यता आ गयी।

बस्तुतः गान्धी के इस विशेष ज्ञान को बहुत रहस्यात्मक ढंग से व्यक्त करने के बजाय यदि देसाई उसे सर्वसाधारण मानकों के अनुभव के आधार पर अभिव्यक्त करते, तो उनकी क्विंत्ति दूसरी ही होती।

रायचन्द्र भाई के प्रति लिखते समय गान्धी ने कहा कि उनमें दया बहुत थी। दया से उनका हृदय इतना आद्र हो जाता था कि वे उसमें अपना अस्तित्व तो देखते ही थे, साथ ही औरों का भी अस्तित्व वे उसी में देख लेते थे। जिसने दया के उद्रेक का अनुभव किया वह अपने को पहचाने बिना कैसे रह सकता है ? फिर वह औरों से अपना भेद कैसे कर सकता है ? वह तो सब में अपने को देखेगा। इस प्रकार दया से अद्वैत-तत्त्व को समझा जाता है। परम कारुणिक भौतम बुद्ध तथा अहिंसक गान्धी ने भी इसी के माध्यम से समझे गये ज्ञान को बुनियादी ज्ञान कहा। इसमें कर्म, भावना तथा ज्ञान तीनों की त्रिविधता होने पर भी विचित्र एकता या अद्वितीयता रहती है जिसे सर्वसाधारण कारुणिक या दयालु जन भी किसी-न-किसी मात्रा में अनुभव कर सकते हैं।

गान्धी जब कहते हैं कि उन्हें अन्तर्माँद या आत्मप्रकाश मिल रहा है तो वे इसी दया की आद्रता में तर होते हुए अपने को अनुभव करते हैं।

अन्तरात्मा द्वारा प्राप्त ज्ञान की विशेषता है कि वह अपना ज्ञापक या बोधक तथा प्रमाणकर्ता दोनों है। हमारा हृदय जब कोई ज्ञान देता है तो वह उसके साक्ष्य को भी उसी समय देता है। वह ज्ञान अन्य सभी प्रकार के ज्ञानों का मानदण्ड है। जब उनको प्रामाणिकता को हृदय मान ले, मन या हृदय गवाही दे दे, तभी उन ज्ञानों को हम प्रामाणिक मान सकते हैं। जब तक हृदय गवाही न दे तब तक केवल बुद्धि द्वारा प्राप्त ज्ञान को सत्य नहीं कहा जा सकता।

३ बुद्धि

हृदय के ज्ञान का निरूपण करते समय गान्धी ने ऊपर बुद्धि के उद्भव की चर्चा की है। इस पर कुछ लोगों को सन्देह हो सकता है कि बुद्धि का महत्त्व गान्धी के लिए कुछ नहीं था। पर बात यह नहीं है। हृदय के ज्ञान को बुद्धि से स्वतन्त्र या निरपेक्ष दिखलाने के लिए उन्होंने वहाँ उसका उस प्रकार उल्लेख किया। हृदय का ज्ञान बुद्धि मात्र की सहायता या साध्यम से कदापि नहीं मिल सकता। पर इसका यह आशय नहीं कि बुद्धि का ज्ञान नितांत अनुपयोगी है।

बुद्धि का अपना महत्त्व है। "बुद्धि की अपनी जगह तो है ही, लेकिन उसे हृदय की जगह पर नहीं बैठना चाहिए। आप अपने जीवन या किसी भी पहचान के बुद्धिशाली आदमी के जीवन के किन्हीं चौबीस घंटों को जाँच कर देखेंगे, तो आपको मालूम होगा कि उस समय में किये हुए करीब सभी काम भावना से किए गये होंगे, बुद्धि से नहीं। इससे यह नसीहत मिलती है कि बुद्धि का एकबार विकास हो जाने के बाद वह अपने स्वभाव के अनुसार अपने-आप ही काम करती रहती है, और अगर हृदय शुद्ध हो तो जो कुछ वहमभ्रंश या अनीतिमय हो, उसे वह छोड़ देती है। बुद्धि एक चौकीदार है और अगर वह अपने दरवाजे पर सदा जाग्रत और अटल हालत में रहे, तो कहा जा सकता है कि वह अपनी जगह पर है।.....जीवन यानी कर्तव्य यानी कर्म, जब बुद्धि से, तर्क से, कर्म को खतम कर दिया जाता है, तब वह दूसरे को जगह लेने वाली बन जाती है और ऐसी बुद्धि को हटाना जरूरी है।"

इससे स्पष्ट है कि हृदय या भावना का क्षेत्र कर्म है और बुद्धि का क्षेत्र उच्च कर्म का समर्थन करना है, उसकी चौकीदारी करना है। यदि बुद्धि हृदय के उच्च कर्म को नष्ट करने लगती है, या उच्च मान को खंडित करती है तो वह बुद्धि के लिए व्याध है। इस प्रकार गान्धी के मत से बुद्धि कर्म-संन्यास की शिक्षा देने के लिए उत्तम यत्न करती है। हाँ वह कर्म-संन्यास का प्रथम चरण के लिए ही हृदयोद्भूत कर्म का समर्थन करने के लिए संशय-विनाश का निरूपण निरुपेक्ष कर्मवाद का उपाय निकाल सकती है।

अन्य प्रथम हृदय और फिर बुद्धि। प्रथम विचार और फिर प्रमाण।

प्रथम स्फुरण और फिर उसके अनुकूल, तर्क । प्रथम कर्म और फिर बुद्धि । इसलिए बुद्धि कर्मानुसारिणी कही गयी है^{२६} ।” बुद्धि: कर्मानुसारिणी ।

बुद्धि तर्क-वितर्क करती है । उसके पास पाँच इन्द्रियों की जमात है । उसका वह नेतृत्व करती है । इन्द्रियों से उसको अपने तर्क-वितर्क, अनुमान-प्रमाण की सामग्री मिलती है । इन्द्रियों के विषयो को वही जानती है, वही अर्थ करती है, वही उसका नियोजन-वियोजन करती है । बुद्धि अपना व्यापार न करे तो इन्द्रिय-ज्ञान असंभव हो सकता है ।

इससे यह न समझना चाहिए कि बुद्धि इन्द्रिय-प्रदत्तों पर ही निर्भर है, या उनका ही संघातमात्र है । बुद्धि का अपना स्थान है । वह भावना और इन्द्रिय-प्रदत्त के मध्य में रहती है । हमारे शब्दों में, उसके दो आधार हैं, भावना या हृदय और इन्द्रिय-प्रदत्त । यदि वह भावनानुकूल चलती है तो वह अपना काम ठीक करती है तब उसको हम बुद्धि, सद्बुद्धि या व्यावसायात्मिका बुद्धि कहते हैं । और यदि वह भावना के आधार को विलकुल भुला देती है और इन्द्रियप्रदत्तों के अनुकूल ही चलती है तो वह अनेक, अनन्त, हो जाती है । तब उससे हमें निश्चित सत्य नहीं मिल सकता है । तब वह दुर्बुद्धि या कुबुद्धि हो जाती है । गान्धी ऐसी बुद्धि को 'वासना' कहते थे^{२७} । व्यवसायात्मिका बुद्धि इन्द्रियप्रदत्तों को भावनानुकूल बनाती है । वासनारुद्ध अपने को ही इन्द्रियायो के अनुकूल बनाती है । जैसे असंयमी, अयुक्त पुरुष के हृदय में स्फुरण नहीं होता, भावना नहीं होती, वैसे उसकी बुद्धि भी नहीं होती है । नास्तिक बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना^{२८} । बुद्धिवादी विनोबा भास्कर ने गीता की इस पंक्ति को यों समझकर बानाया “नास्तिक बुद्धिरयुक्तस्य न चाबुद्धस्य भावना—संयम के बिना बुद्धि नहीं और बुद्धि के बिना भावना नहीं ऐसा वाक्य यहाँ होना चाहिए था^{२९}” । पर उनकी सूझ गान्धी के सिद्धान्त के साथ मेल नहीं खाती है । गान्धी का कहना है कि बिना संयम के भावना नहीं हो सकती है यद्यपि बिना बुद्धि के हो सकती है । हाँ, बुद्धि भी बिना संयम के नहीं हो सकती है । अतः गीता की पंक्ति विनोबा भावे की पंक्ति में कदाचित्त अधिक सारगर्भित है । ऐसा कण्ठके विनोबा ने बुद्धिपक्ष की महत्ता तथा अपनी कलामर्मज्ञता सिद्ध की है तो गीता और गान्धी ने तत्त्वज्ञान में भावना-पक्ष की महत्ता स्थापित की है । यहाँ स्मरण रहे कि भावना का अर्थ वही आत्म-भावना या आत्म-प्रत्यक्ष है जिसका हम अन्तरात्मा के नाम से निरूपण कर चुके हैं । इस भावना में विश्वास करना श्रद्धा है । बुद्धि संयमी पुरुष को ही

मिल सकती है। यह केवल पुस्तकीय ज्ञान से नहीं मिलती। इससे संयम करना जरूरी है, यम नियमादि का पालन आवश्यक है।

बुद्धि के विकास के बारे में गान्धी का कहना है कि “ज्यों-ज्यों श्रद्धा बढ़ेगी, त्यों-त्यों बुद्धि बढ़ेगी। गीता तो यह सिखाती मालूम देती है कि बुद्धि-योग ईश्वर कराता है। श्रद्धा बढ़ाना हमारा कर्तव्य है। यहाँ श्रद्धा और बुद्धि का अर्थ समझना रहता है। यह समझ भी व्याख्या करने से नहीं आती वल्कि सच्ची नम्रता के विकास करने से आती है। जो यह मानता है कि वह सब कुछ जानता है वह कुछ नहीं जानता। जो मानता है कि वह कुछ नहीं जानता उसे यथासमय ज्ञान प्राप्त हो जाता है^{३३}।” तात्पर्य यह है कि बुद्धि को नम्र होना चाहिए। अहंकार उसका दोष है। आत्मज्ञान का समर्थन करना उसका एकमात्र कार्य है। उसका नाश नहीं होता है; आत्मज्ञान में सिर्फ उसका लय होता है, मिलन होता है।

गान्धी को राजनीति तथा कूटनीति का कटु अनुभव था। दक्षिण अफ्रीका और भारत में उन्होंने देख लिया था कि एक ही प्रश्न पर लोग विभिन्न मत देते हैं और अपने मत के लिए विभिन्न तर्क पेश करते हैं। सबको विश्वास रहता है कि उनके तर्क सही हैं। पर सबके तर्कों में इतनी विषमता रहती है कि वे लोग अपने-अपने तर्कों को अपने प्रतिपक्षियों से मनवा नहीं पाते, इससे उन्हें रोष और असन्तोष होता है। “इसका अनुभव किसको नहीं हुआ होगा कि हमारी अन्तवृत्ति जैसे बनी हो वैसी ही दलीलें हमें सूझा करती हैं और वे दूसरे के गले में उतरें तो हमें असन्तोष, अधीरता और अन्त में रोष भी होता है^{३४}। अतः गान्धी चाहते हैं कि “पाठक भिन्न-भिन्न दृष्टियों को समझे और जो अब तक वैसा न करते आये हों वे भिन्न-भिन्न दृष्टियों को समझने और उनका आदर करने की आदत डालें। सत्याग्रह का रहस्य समझने और खासकर इस अस्त्र को अजमाने के लिए ऐसी उदारता और ऐसी सहनशक्ति की अति आवश्यकता है इसके बिना सत्याग्रह ही नहीं सकता^{३५}।”

गान्धी जैनियों के स्याद्वाद तथा अनेकान्तवाद के अध्ययन से शिक्षा ली थी कि किसी विषय के बारे में अनेक दृष्टियाँ संभव हैं। उन सात अन्वयों की कहानी को वे बहुत पसन्द करते थे जिन्होंने एक ही हाथी का विविध वर्णन किया था और प्रत्येक का वर्णन सही और गलत दोनों था। “हर बात कम

से कम सात दृष्टियों से देखी जा सकती है और उन दृष्टियों से वह बात सच्ची होती है। पर सब दृष्टियाँ एक ही समय में और एक ही भीके पर सही नहीं हुआ करती हैं। स्पष्ट है कि यहाँ जैनियों के सप्तभंगिनय का तात्पर्य है।

इससे स्पष्ट है कि बौद्धिक क्रिया का प्रचुर विकास गान्धी को इष्ट था। विना बुद्धि के पर्याप्त विकास के विभिन्न दृष्टियों को समझना और अन्त में एकवाक्यता को हृदयंगम करना असंभव है। जो बात वे गीता को समझने के विषय में कहते हैं वही बात प्रत्येक व्याख्यात्मक या भौतिक वस्तु को समझने के विषय में कही जा सकती है। उनके मतानुसार "गीता का अर्थ समझने में बुद्धि का काम है। यह कठिन है। इससे तुम्हें रस नहीं मिलता, किन्तु जब बुद्धि के काम में रस मिलने लगेगा तब अर्थ समझने की इच्छा जागेगी। इसीलिए बुद्धि के विषयों में रस लेने लगे।"

पुनश्च बुद्धि का अतिवार्य सबन्ध धीर्य-लाभ से है। अतः इसके लिए ब्रह्मचर्य की नितांत आवश्यकता है।

गहरे तर्क करने की प्रेरणा देते हुए गान्धी ने आगे कहा—“मैं भक्तिप्यवेत्ता नहीं हूँ और न मेरे दिव्यचक्षु है। जितना इन आँखों से, देख सकूँ, कानों से सुन सकूँ, वहीं मेरे पास है।………मैं कहूँ इसलिए आप कोई बात न मानें! अपनी आँखों से देखें सो करे; मेरे कहने से नहीं। २४ महात्मा (गान्धी-जैसे या उनसे भी महान्) कहें तो भी नहीं। तजरबे से गलती करके आप सीखेंगे।” वे प्रायः कहा करते थे कि इन्सान का स्वभाव गलती करना है, पर, यह भी उसका स्वभाव है कि वह गलती को ठुस्त कर सकता है और करते हुए आगे बढ़ता है। गान्धी जी के मतानुसार बुद्धि को विकसित करने में भी इसी प्रयोगवाद का उपयोग होता है। बुद्धि-बल जितना ही अधिक होगा उतनी ही आत्म-भावना फलवती होगी तथा उतनी ही जल्दी बुद्धि का उसमें लय होगा।

बुद्धि का विकास विद्याभ्यास से होता है और उसका परिपाक आत्मदर्शन है। बुद्धि द्वारा प्राप्त ज्ञान विद्या है। “किसी को साहित्यज्ञान की आवश्यकता हो सकती है, किसी को भौतिक शास्त्र की, किसी को कला की, पर विद्याभाव का उद्देश्य आत्मदर्शन होना चाहिए।” सा विद्या या विमुक्तये।

४ शास्त्र-प्रमाण

हमें जीवन भर शब्द-प्रमाण, आप्तवाक्य, शास्त्र-प्रमाण द्वारा नाना वस्तुओं, और पदार्थों का ज्ञान होता है। इस शास्त्र प्रमाण को समझते हुए गान्धी ने कहा—

(१) “गीता के मुख्य सिद्धान्त से असंगत कोई बात चाहे जहाँ भी लिखी हुई हो, मेरा मन उसे शास्त्र नहीं मानता। मेरे रूढ़िग्रस्त मित्रों को आघात न लगे तो मैं अपना अर्थ और अधिक स्पष्ट करना चाहता हूँ। सदाचार के विश्वमान्य मूल तत्त्वों से असंगत किसी भी चीज को मैं शास्त्र-प्रामाण्य में नहीं मानता। शास्त्रों का उद्देश्य इन मूल तत्त्वों को उखाड़ फेंकना नहीं, बरन् इन्हें टिकाना रखना है। और गीता मेरे लिए सम्पूर्ण है, इसका कारण यह है कि वह इन मूल तत्त्वों का समर्थन करती है^१। इतना ही नहीं, बल्कि वह किसी भी मूल्य पर इनसे चिपके रहने के लिए अचूक कारण बताती है^२।”

(२) “गीता का अर्थ थोड़ा विस्तृत करना चाहिए। गीता अर्थात् हमारा आधार-रूप ग्रन्थ। इममें से बहुतों का आधार गीता है। इसलिए मैंने गीता का नाम लिया है। पर अमतुल (अमतुस्सलाम) प्रार्थना या कुरेशी गीता के बदले कुरान शरीफ—पूरा या उसका कोई भाग^३”, या किसी भी धर्म का किसी भी भाषा में कोई भी ऐसा ही आधार-रूप ग्रन्थ गीता है।

(३) शास्त्र का “अर्थ किसी जीवित प्रमाणभूत व्यक्ति में मूर्तिमान् होने वाला सदाचार है^४।”

अतः जो सदाचार के विश्वमान्य मूल तत्त्वों को बतलाने वाला हो वही शास्त्र है। सदाचार के ग्रन्थ शास्त्र हैं। सदाचारी व्यक्ति शास्त्र हैं। चूँकि गीता सदाचार का ग्रन्थ है, अतः वह शास्त्र है। शास्त्र मार्गदर्शक होता है। जो हित (शुभ) का संसन (कथन) करे और रक्षा करे वह शास्त्र है।

सामान्यतः हिन्दू शास्त्रों से वेद, उपनिषद्, स्मृतिथी, इतिहास (रामायण और महाभारत) तथा पुराणों का बोध होता है। गान्धी इनको अपनी परिभाषा के अनुसार शास्त्र-प्रमाण मानते हैं। इनके अतिरिक्त वे तुलसीकृत रामायण तथा बौद्ध और जैन दर्शन के ग्रन्थों को भी शास्त्र मानते हैं, हिन्दू शास्त्र मानते हैं। हिन्दी, गुजराती, मराठी आदि आधुनिक भाषाओं के संत

साहित्य को भी वे शास्त्र-प्रमाण मानते हैं। यहीं नहीं; मुस्लिम, ईसाई, यहूदी, पारसी धर्म के ग्रन्थों को भी वे शास्त्र-प्रमाण या श्रुति-प्रमाण मानते हैं। “वेद ही ईश्वर-प्रणीत हैं, इसका क्या अर्थ? वेद यदि ईश्वर प्रणीत हैं तो फिर कुरान और बाइबिल क्यों नहीं^{४३}?” वे संसार के समस्त नैतिक-धार्मिक और आध्यात्मिक साहित्य को शास्त्र मानते हैं। वे उनको ईश्वर प्रणीत नहीं मानते। उनका कहना है कि शास्त्रों को ऋषियों-मुनियों ने खोजा है। उनमें सनातन सत्य के अतिरिक्त खोजने वाले व्यक्तियों की अपूर्णता के कारण कतिपय दोष भी हैं, मिथ्या बातें भी हैं। इस प्रकार शास्त्र या श्रुति-प्रमाण का अर्थ गुणार्थ (Connotation) और व्याप्त्यर्थ (Denotation) दोनों अर्थों में जितना विशाल गान्धी के लिए है उतना आज तक भारतीय दर्शन-धर्म के इतिहास में किसी के लिए भी नहीं था। फिर यदि इन प्रमाणभूत ग्रन्थों में भी कुछ अंश ऐसे हैं और वे निःसन्देह हैं, जो सदाचार के विश्वमान्य नियमों से असंगत हैं, तो उन-उन अंशों को गान्धी प्रमाण न मानकर किसी अल्पज्ञ द्वारा खोपक मानते हैं। यह है श्रुति-प्रमाण का युक्तियुक्त अर्थ जो आज तक भारतीय दर्शन के इतिहास में इस रूप में कभी नहीं माना गया।

जैसे जैसे इतिहास बढ़ रहा है “वैसे-वैसे शास्त्रों की भी सदा वृद्धि होती जाती है^{४४}।” नए-नए ग्रन्थों का प्रवेश होता जा रहा है। प्रत्येक शास्त्रीय ग्रन्थ या व्यक्ति मुनियादी तत्त्वों का उपयोग अपने समय की आवश्यकताओं तथा भागों को पूरा करने के लिए निरन्तर सप्रयास करता है। इस तथ्य को जो नहीं समझते वे सनातन हिन्दू धर्म-दर्शन को तथा हिन्दू धर्म-दर्शन की नित्य नवीन कृतियों को नहीं जान पाते हैं और कहते हैं कि हिन्दू दार्शनिक अभी वेदप्रमाण के आगे नहीं बढ़े हैं। यदि वेदकालीन श्रुतिप्रमाण से लेकर अद्यतन गान्धी-मूहीत श्रुतिप्रमाण के अर्थविकास के इतिहास पर हम ध्यान दें तो हमें स्पष्ट समझ में आ जाता है कि प्रत्येक युग के महान् दार्शनिकों ने श्रुतिप्रमाण के अर्थ में विकास किया है। याज्ञवल्क्य, कुमारिल, शंकर, विज्ञानभिक्षु, मधुसूदन सरस्वती, तुलसीदास, गान्धी, प्रभृति इसका ज्वलत साक्ष्य देते हैं। वर्तमान भारत में श्रुतिप्रमाण का वह अर्थ नहीं है जो वेदों की ऋचाओं के समय था। श्रुतिप्रमाण कोई रुढ़िगत साक्ष्य नहीं है। यदि हम इसको न मानें, सिर्फ तर्क और अनुभव को ही मानें, तो कोई क्षति नहीं है। वर्तमान भारतीय दार्शनिकों ने इसलिए श्रुतिप्रमाण

से स्वतन्त्र या निरपेक्ष प्रमाणों द्वारा, अपने-अपने दर्शनो की प्रतिष्ठा की है। गान्धी भी उन्हीं में से एक हैं। पाश्चात्य विद्वानों को अभी, इस सरल सत्य की समझना है।

प्रचलित हिन्दू शास्त्रों का अर्थ भी गान्धी ने अपने ढंग से यो किया—

(१) “महाभारत ऐतिहासिक ग्रंथ माना जाता है, पर हमारे मत से महाभारत और रामायण ऐतिहासिक ग्रन्थ नहीं है, बल्कि धर्म-ग्रन्थ हैं। या उसे इतिहास ही कहना चाहें तो वह आत्मा का इतिहास है और वह हजारों वर्ष पहले क्या हुआ यह नहीं बताता, बल्कि प्रत्येक मनुष्य-देह में क्या-क्या जारी है, इसकी वह एक तस्वीर है। महाभारत और रामायण दोनों में देव और असुर के, राम और रावण के (अच्छाई और बुराई के) बीच नित्य चलने वाली लड़ाई का वर्णन है”^{४५}।”

(२) गीता महाभारत का अंग है। “इसमें भौतिक युद्ध के वर्णन के बहाने प्रत्येक मनुष्य के हृदय के भीतर निरंतर होते रहने वाले द्वन्द्व-युद्ध का वर्णन है, मानुषी योद्धाओं की रचना हृदयगत युद्ध को रोचक बनाने के लिए गढ़ी हुई कल्पना है”^{४६}। “गीता के कृष्ण सूतिमान् शुद्ध संपूर्ण ज्ञान हैं; परन्तु काल्पनिक हैं”^{४७}।

गान्धी के इन विचारों से कुछ लोग कह सकते हैं कि उन्होंने शास्त्रों का अनर्थ किया है। पर वे इस बात को भूल नहीं सकते कि गान्धी ने इन शास्त्रों का गम्भीरतम आध्यात्मिक तथा नैतिक अर्थ किया है। यदि ऐतिहासिक आलोचना की दृष्टि से देखे तो गान्धी का महाभारत-रामायण को ऐतिहासिक ग्रन्थ न मानना उतना ही एकांगी और भ्रमपूर्ण है जितना अन्य लोगों का यह मानना कि इन ग्रन्थों का प्रत्येक शब्द या प्रत्येक घटना ऐतिहासिक है। जब गान्धी अधिक सावधान रहे हैं तब उन्होंने स्वीकार किया है कि इन ग्रन्थों में इतिहास, आत्मिक साधना तथा काव्य का इतना मिश्रण हो गया है कि मानव बुद्धि आज इन पर विचार करके चकित रहती है। वस्तुतः ये इतिहास, अध्यात्म-शास्त्र तथा काव्य सभी के ग्रन्थ हैं। यह परम्परागत सत्य अधिक युक्तियुक्त है^{४८}। गान्धी महाभारत के बारे में कही गयी उक्ति जो इसमें है वही अन्वय है, जो इसमें नहीं है वह ‘अन्वय’ भी नहीं है—यदिहासि तदन्वय यन्नेहमित न तत् क्वचित्” को मानने से और कहने से कि महाभारत ही नहीं तरन् इन्-नं अनात् सन् हिन्दू शास्त्र ही इनी प्रकार क हे^{४९}।

क्योंकि उनके अनुसार उन सब में सदाचार के बुनियादी तत्वों का सम्यक् निरूपण है।

शास्त्र-प्रमाण की इस ~~दृष्टि~~ नवीन तथा वर्तमान भारत या युग के अनुरूप व्याख्या करते हुए भी गान्धी ने शास्त्रों के अर्थ करने की प्राचीन नियमावली को स्वीकार किया है। उन्हीं के शब्दों में ये नियम यों हैं—

(१) "शास्त्र का अर्थ करने में संस्कार और अनुभव की आवश्यकता है। शूद्र को वेद का अभ्यास नहीं होता, न च शूद्रस्य वेदाध्ययनमस्ति", यह वाक्य सर्वथा गलत नहीं है। शूद्र अर्थात् असंस्कारी मूर्ख, अज्ञानी। वह वेदादि का अभ्यास करके उनका अनर्थ करेगा।.....व्यभिचारी के मुख से 'अहं ब्रह्मास्मि' क्या शोभा देगा? उसका वह क्या अर्थ (या अनर्थ) करेगा?

"अर्थात् शास्त्र का अर्थ करने वाला यमादि का पालन करने वाला होना चाहिए। यमादि का शुष्क पालन जैसे कठिन है, वैसा ही निरर्थक भी है। शास्त्रों ने गुरुओं का होना आवश्यक माना है; लेकिन इस जमाने में गुरुओं का तो करीब-करीब लोप-सा हो गया है। ज्ञानी लोग इसीलिए भक्ति-प्रधान प्राकृत ग्रन्थों का पठन-पाठन करने की शिक्षा देते हैं; किन्तु जिनमें भक्ति नहीं, थढ़ा नहीं, वे शास्त्र का अर्थ करने के अधिकारी नहीं होते। विद्वान् लोग विद्वत्तापूर्ण अर्थ उसमें से भले ही निकालें, लेकिन वह शास्त्रार्थ नहीं। शास्त्रार्थ तो अनुभवी ही कर सकता है"।

(२) "शास्त्र का अर्थ करने में दूसरा नियम यह है कि उसके प्रत्येक अक्षर को न पकड़कर उनकी ध्वनि खोजनी चाहिए, उसका रहस्य समझना चाहिए। तुलसीदास जी की रामायण उत्तम ग्रन्थ है, क्योंकि उसकी ध्वनि स्वच्छता है, दया है, भक्ति है। उसने 'शूद्र गंवार डोल पशु नारी, ये सब ताड़न के अधिकारी' लिखा, इसलिए यदि कोई पुरुष अपनी स्त्री को मारे तो उसकी अचोषति होगी। रामचन्द्र जी ने सीता जी पर कभी प्रहार नहीं किया। इतना ही नहीं, उन्हें कभी दुःख भी नहीं पहुंचाया। तुलसीदास ने केवल प्रचलित वाक्य को लिख दिया। उन्हें इस बात का ख्याल भी न हुआ होगा कि इस वाक्य का आधार लेकर अपनी अर्धाङ्गना का ताड़न करने वाले पशु भी कहीं निकल पड़ेगे"।

यदि शास्त्रों के अर्थ करने में इन दो नियमों का पूर्ण पालन किया जाय

तो निःसन्देह शास्त्र-प्रमाण सभी के लिए आध्यात्मिक विश्वकोश सिद्ध होगा। गान्धी प्रायः इसको जीवन-संहिता कहते थे, अपना आध्यात्मिक कोष कहते थे। श्रुति-प्रमाण के निन्दकों को गान्धी के ~~इ~~ सिद्धान्तों को ध्यान में रखना चाहिए और तदनुरूप श्रुतियों या शास्त्रों का अर्थ लगाकर लाभ उठाना चाहिए।

गान्धी सदाचारी तत्त्वज्ञों को भी शास्त्रों की ही दृष्टि से देखते थे। उन्होंने कहा "तीन पुरुषों ने मेरे जीवन पर बहुत ही बड़ा प्रभाव डाला है। उनमें पहला स्थान मैं रायचन्द्र कवि को देता हूँ, दूसरा टालस्टाय को और तीसरा रस्किन को^{५३}।" "टालस्टाय ने अपनी पुस्तकें द्वारा और उनके साथ थोड़े पत्र-व्यवहार से, रस्किन ने अपनी एक ही पुस्तक 'अनटु दिस लास्ट' से जिसका गुजराती नाम मैंने 'सर्वोदय' रखा है और रायचंद्रभाई ने अपने गाँवों परिचय से^{५४}।" और "रायचंद्र भाई ने अपने सजीव संसर्ग से, टालस्टाय ने 'स्वर्ग तुम्हारे हृदय में है' (The 'Kingdom of God is Within You) नामक पुस्तक द्वारा तथा रस्किन ने अनटु दिस लास्ट (Unto This Last)—सर्वोदय नामक पुस्तक से, मुझे चकित कर दिया^{५५}।"

रायचंद्रभाई के बारे में उन्होंने लिखा कि 'वे दया-धर्म की मूर्ति थे; 'वह चरित्रवान् और ज्ञानी थे। वह अतावधानी माने जाते थे'; 'खुद' हजारों का व्यापार करते, हीरे-मोती की परख करते, व्यापार की गुत्थियाँ सुलझाते, पर वे बातें उनका विषय न थीं। उनका विषय, उनका पुरुषार्थ तो आत्म-साक्षात्कार—हरिदर्शन था', 'उनकी कितनी ही बातें मेरे ठेठ अन्तःस्तल तक पहुँच जातीं'; 'जब मुझ हिन्दू धर्म में शंका पैदा हुई उस समय उसके निवारण करने में मदद करने गाने रायचंद्रभाई थे', 'उनके पास हमेशा कोई-न-कोई धार्मिक और राजकीय पत्र—ही रहती थी। इस कापी में वे अपने मन में जो विचार आते उन्हें स्थान लेते थे। वे विचार कभी गद्य और कभी पद्य में लिखते थे। वे संस्कारी ज्ञानी थे'; 'मैं उन्हें कुछ शब्द सुनाऊँ और वे शब्द चाहे किसी भी भाषण के हों, जिस क्रम से मैं बोलूँगा उसी क्रम से वे डुहड़ा जावेंगे, कवि की स्मरण-शक्ति के विषय में मेरा उच्च विचार हुआ'; 'उनका पक्षपात जैन धर्म की ओर था। उनकी मान्यता थी कि जैन धर्म में आत्मज्ञान की पराकाष्ठा है।' रायचंद्रभाई २५ दिसम्बर

धर्मों के प्रति अनादर न था, बल्कि वेदान्त के प्रति पक्षपात भी था। वेदान्ती को तो कवि वेदान्ती ही मालूम पड़ते थे; 'मुझे कौन-सी पुस्तकें बाँचनी चाहिए, यह प्रश्न उठने पर, उन्होंने मेरी वृत्ति और मेरे बचपन के संस्कार देखकर मुझे गीता जो बाँचने के लिए उत्तेजित किया', 'मैं कितने ही वर्षों से भारत में धार्मिक पुरुषों की शोष में हूँ परन्तु मैंने ऐसा धार्मिक पुरुष भारत में अब तक नहीं देखा, जो श्रीमद् राजचंद्र भाई के साथ प्रतिस्पर्धा कर सके। उनमें ज्ञान, वैराग्य और भक्ति थी, ढोंग, पक्षपात या राग-द्वेष न थे; उनमें एक ऐसी महान् शक्ति थी, जिसके द्वारा वे प्राप्त हुए प्रसंग का पूर्ण लाभ उठा सकते थे। उनके लेख अंग्रेज तत्त्वज्ञानियों की अपेक्षा भी विचक्षण, भावनामय और आत्मदर्शी हैं। यूरोप के तत्त्वज्ञानियों में मैं टालस्टाय को पहली श्रेणी का और रस्किन को दूसरी श्रेणी का विद्वान् समझता हूँ, परन्तु श्रीमद् राजचंद्र भाई का अनुभव इन दोनों से भी बढ़ा-चढ़ा था; 'वे प्रायः कहा करते थे कि मैं किसी बाड़े का नहीं हूँ। और न किसी बाड़े में रहना ही चाहता हूँ। यह सब तो 'उपधर्म—मर्यादित—है और धर्म तो असीम है कि जिसकी व्याख्या हो ही नहीं सकती', और 'उनके लेखों का संग्रह गुजराती में प्रकाशित हुआ है^{५६}।'

निसन्देह राजचंद्रभाई सच्चे आप्त पुरुष थे। उनके वचन क्यों न प्रमाण माने जायें? यही बात अन्य आप्त पुरुषों के बारे में भी कही जा सकती है। यदि शास्त्रों का सच्चा अर्थ किया जाय, तो शास्त्र-प्रमाण से ज्ञान-वृद्धि होती है, यह निर्विवाद है। पर इतना जानना ही पर्याप्त नहीं है। हम यह भी जानना चाहिए कि 'अमुक हृद के बाह्य शास्त्र मदद नहीं करते, परन्तु अनुभव मदद करता है^{५७}'। 'हम केवल बुजुर्गों की ही प्राप्त की हुई पूजा पर नहीं भिन्न सकते। उसमें यदि वृद्धि न की जाय तो हम उसे खा जाते हैं^{५८}।' अतः हमें बुद्धि तथा अन्तरात्मा द्वारा नूतन शास्त्रों का बनाने का कार्य सदा करते रहना चाहिए। इस दृष्टि से प्रत्येक दार्शनिक एक ओर अतीत के ज्ञान का संरक्षक है, और दूसरी ओर अनागत के ज्ञान का द्रष्टा, या कर्ता है।

५ ज्ञान की कसौटी और उसका प्रयोग

मानवी सत्य की कसौटी बतलाते हुए निम्नलिखित बातें कहते हैं—

(१) 'विचार में, वाणी में और आचार में सत्य का होना ही सत्य है।'

इस सत्य को सम्पूर्णतः समझने वाले के लिए जगत् में और कुछ जानना बाकी नहीं रहता,.....क्योंकि सारा ज्ञान उसमें समाया हुआ है। उसमें जो न समाय वह सत्य नहीं है, ज्ञान नहीं है। तब फिर उससे सच्चा आनन्द तो ही कहाँ से सकता है? यदि हम इस कसौटी का उपयोग करना सीख जायें तो हमें वह जानने में देर न लगे कि कौन प्रवृत्ति उचित है कौन त्याज्य? क्या देखने योग्य है क्या नहीं? क्या पढ़ने योग्य है क्या नहीं" ५६ ?

(२) "अविरोध (Consistency) तो छोटे-से आदमी का पिशाच है। हमारे जीवन में कभी विरोध आते बाला ही नहीं, अगर हम यद दिखलाना चाहें तो हमें मरा ही समझे। ऐसा करने में अगर कल के कार्य को याद रखकर उसके साथ आज के कार्य का मेल करना पड़े तो कृत्रिम मेल में असत्याचरण हो सकता है। सीधा मार्ग यह है कि जिस वस्तु जो सत्य प्रतीत हो, उसका आचरण करना चाहिए। यदि हमारी उत्तरोत्तर वृद्धि हो रही है तो हमारे कार्यों में दूसरों का विरोध देखे भी तो उससे हमें क्या सम्बन्ध है? सच तो यह है कि हमारा विरोध नहीं है, हमारी उन्नति है" ५७ ।

(३) "मैं तो हर पद पर जिन वस्तुओं को देखता हूँ, उनके त्याज्य और ग्राह्य, दो हिस्से कर लेता हूँ, और ग्राह्य के अनुसार अपना आचरण बनाता हूँ और इस प्रकार बनाया हुआ आचरण मुझे अर्थात् मेरी बुद्धि और अन्तरात्मा को जब तक सन्तोष दे तब तक मुझे उनके शुभ परिणामों के विषय में अटूट विश्वास रखना ही चाहिए।.....मेरे क्वाल से सत्य ही सर्वोपरि है और उसमें अवगणित वस्तुओं का समावेश हो जाता है। यह सत्य वह, स्थूलवाणी का, सत्य नहीं है। यह तो जैसे बाणी का है, वैसे विचार का भी है। यह सत्य हमारा कल्पित सत्य ही नहीं है; बल्कि स्वतंत्र और चिर-स्थायी सत्य है, अर्थात् परमेश्वर ही है। वही एक सत्य है और अन्य सब मिथ्या हैं। यह सत्य मुझे मिला नहीं, पर मैं इसका शोधक हूँ।.....इस सत्य का साक्षात्कार न कर लेने तक मेरी अन्तरात्मा जिसे सत्य समझती है, उस कल्पनिक सत्य को अपना आधार मानकर, अपना दीपक समझकर, उसके आश्रय में अपना जीवन बिगाना न ?.....उस मार्ग पर चलकर अपनी भयंकर भूलों को मुझे तुच्छ-सी लगती हैं, क्योंकि ये भूलें कस्ते हुए भी मैं बच गया हूँ और अपनी नमन न भगवान् आगे भी बढ़ा हूँ। दूर-दूर से विश्व-गणना की-उत्तर की-तकी भी हो रही है। सत्य ही है-एगने

सिवा दूसरा कुछ भी इस जगत् मे नहीं है, ऐसा मेरा विश्वास दिन-प्रतिदिन बढ़ता जा रहा है ।.....अल्पात्मा को नापने के लिए सत्य के गज को कभी छोटा होने का अवसर न आए^{६१} ।”

(४) “यह प्रगति का पुराना तरीका है, आगे बढ़ना, गलतियाँ करना और उन्हें सुधारते जाना^{६२} ।”

(५) “जो अपने को आदर्श तक पहुंचा हुआ समझता है, उसे नष्टप्राय ही समझना चाहिए । बस यहीं से उसकी अधोगति शुरू होती है । ज्यों-ज्यों हम आदर्श के समीप पहुंचते हैं, आदर्श दूर भागता जाता है । जैसे-जैसे हम उसकी खोज में अग्रसर होते हैं, यह मालूम होता है कि अभी तो एक मजिल और बाकी है । कोई भी जल्दी से मजिले तय नहीं कर सकता, ऐसा मानने में हीनता नहीं है, निराशा नहीं है, किन्तु नम्रता अवश्य है । इसी से हमारे ऋषियों ने कहा है कि मोक्ष तो वून्यता है । मोक्ष-चाहने वाले को वून्यता प्राप्त करना है^{६३} ।”

इन अनुच्छेदों पर मनन करने से ज्ञात होता है कि सच्चे ज्ञान की कसौटी (१) अन्तरात्मा है । अनुच्छेद ३ ऊपर), (२) एकवचनीत्व, कथनी-करनी की एकता अथवा मन, वाणी और कर्म की एकता है (अनुच्छेद १ ऊपर) जिसे हम अविरोध (Consistency) कह सकते हैं, (३) समयानुकूल सच्चा प्रतीत होने वाले ज्ञान की आचरण-प्रवणता है (अनुच्छेद २ ऊपर) जो अनि-वाच्यतः विरोधपूर्ण होता रह सकता है, (४) अनन्त सत् या परमात्मा है जिसकी सत्ता बोध है और जिसका बोध सत् है (अनुच्छेद ३) और (५) सदा दूरगामी सूर्यता है (अनुच्छेद ५) जिसका अर्थ हम माध्यमिकों की सूर्यता ले कर सकते हैं ।

इन पर विचार करने से आशाततः ज्ञात होता है कि सच्चे ज्ञान की कई कसौटियाँ हैं । पर यदि हम इन पर गम्भीर विचार करें तो ज्ञात होगा कि वस्तुतः कसौटी एक ही है, अनेक नहीं और वह है सत्याग्रह या सत्यता का आग्रह या अभिनिवेश ।

इसे हम यों समझ सकते हैं—अद्वैतवेदांत में सच्चे ज्ञान की कसौटी है अव्यभिचारिता या नित्य एकरूपता । माध्यमिक बौद्ध दर्शन मे सच्चे ज्ञान की कसौटी है वून्यता । आज यह बात सर्वविदित है कि दोनों की प्रणाली में यद्यपि भेद है, तथापि दोनों की कसौटी एक ही है । और वह है परम

तत्त्व या नित्य सर्वान्तर अद्वैत, वस्तु की अनुभूति । गान्धी इस कसौटी संभाव्य आदर्श मानते हैं, यथार्थ नहीं । वे शंकर की भाँति बृद्धि मार्ग ज्ञानयोगी (Dialectician) नहीं है जो अपने को कहते हैं कि मैंने वही परम तत्त्व को प्राप्त कर लिया है । वे नागार्जुन की भाँति रहस्यवादी ध्यानयोगी (Mystic) भी नहीं है जो कहते हैं कि मैंने प्रज्ञा (अन्तरात्म Intuition) से परम तत्त्व को प्राप्त कर लिया है । वे इन दोनों के अन्तर्गत को सम्भव अपने ही लिए नहीं बरन् सब के लिए मानते हैं । पर जब यह प्राप्त न हो जाय इसे हम अपने ज्ञान की कसौटी कैसे बना सकते अतः उन्होंने इसकी ओर निरन्तर बढ़ते रहने को ही ज्ञान, कर्म, जीवन, की कसौटी माना । यदि हम आदर्श को मत्थ कहें तो हम इस सिद्धान्त सत्याग्रह कह सकते हैं । बृद्धिपूर्वक सत्य की ओर बढ़ने की यह प्रवृत्ति अभिनिवेश है, हठ या आग्रह है ।

इसी को हम परम तत्त्व की ओर से देखने के बजाय यदि साधा मनुष्य की दृष्टि से देखे तो यों देख सकते हैं—सभी मनुष्य को अपनी अन्तरात्मा के अस्तित्व का कुछ बोध होता है । संस्कार या आत्मसंयम से अन्तरात्मा का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं । जैसे-जैसे आत्मसंयम बढ़ेगा, वै-वैसे यह ज्ञान भी अधिक स्पष्ट होगा । अन्तरात्मा द्वारा प्राप्त ज्ञान को बौद्धिक ज्ञान का आधार बतला चुके हैं । वह बौद्धिक ज्ञान में अन्तर्व्याप्त रहता है । वही बौद्धिक ज्ञान की सत्यता की कसौटी है । यदि बौद्धिक ज्ञान उसके अन्तर्गत है तो वह सच्चा है, अन्यथा नहीं । पर चूँकि आत्मसंयम बृद्धि से, बुद्धि के बढ़ते हुए उसके समर्थन से, इस आत्म-प्रतीति का अर्थ बढ़ता रहता है, अतः क्या यह माना जाय कि अन्तरात्मा जो बौद्धिक ज्ञान की कसौटी है, परिवर्तनशील है । गान्धी वस्तुतः इस प्रकार की आत्म-प्रतीति को सदा परिवर्धमान मानते हैं । जब वे कहते हैं कि अविरोध पिशाच गृण्य है तो उनका आशय यह है कि आत्म-प्रतीति की मूला स्थिर नहीं है यदि हम अपनी पुरुष की आत्म-प्रतीति को किरण-प्रतीति में कि प्रकाश के रूप में उसी पुरुष की आत्म-प्रतीति को जगत्-प्रतीति मानेंगे तो यह प्रतीति ही केन्द्र के समान है । "ह" के अन्तर्गत विज्ञान या विरुद्ध = अथवा "ह" के अन्तर्गत "ह" के अन्तर्गत अविरोध भी है । यदि हम उपर क पाठों के अन्तर्गत को सही ढंग में समझें तो ज्ञान होगा कि गान्धी का कथन कि "ह" को

प्रगति "ह" में हो रही है। "ह" "क" का विकास है। इसका मतलब यह नहीं कि "ह" "क" से बिल्कुल भिन्न या विरुद्ध है। विरोध होने पर तो प्रगति ही न होती, तब तो एक का नाश या और दूसरे की उत्पत्ति थी; पर ऐसा न होकर "क" की प्रगति "ह" में मानी गयी है। फिर हो सकता है कि "ह" प्रगति न होकर अधोगति हो। यदि "ह" प्रगति है तो भी और अधोगति है तो भी, उसकी तुलना हम "क" से करते हैं, "क" के गुणों को अधिक या कम पाने पर हम "ह" को "क" की प्रगति या अधोगति क्रमशः कहते हैं। प्रगति होने पर हम "क" के अच्छे रूप "ह" को पा जाते हैं, अतः हमारी कमाठी या मानदण्ड तब से "ह" होने लगता है। अधोगति होने पर हम "क" को ही मानदण्ड माने रहते हैं और अपनी गलतियों या भूलों को सुधारते हैं, उन्हें फिर न करने का व्रत करते हैं, नतीजा यह होता है कि हम फिर "क" को "ह" में नही बदलने देते हैं। जितनी बार हम आत्मप्रतीति का उत्थान या पतन अनुभूत होता है, उतनी ही बार हम ऐसी ही क्रियाओं की आवृत्ति करते हैं। फलस्वरूप हम आत्म-प्रतीति को अधिकाधिक अनुभव करते जाते हैं। यही सत्याग्रह है, अर्थात् सत्य का अधिकाधिक अनुभव करना है। इस आत्म-प्रतीति की प्रगति पूर्ण सत्य या परम तत्त्व तक हो सकती है। पर कभी भी आत्म-प्रतीति उस परम तत्त्व में हम मनुष्यों के जीवन-काल में समा नहीं सकती। अतः हम सिर्फ सत्याग्रह तक ही रह जाते हैं। आरंभिक या आदिम आत्मप्रतीति तथा चरम अद्वैतानुभूति या आत्मज्ञान दोनों की मध्यमा प्रतिपत् यह सत्याग्रह है, पहली से अधिक और दूसरी से अल्प। बौद्धिक ज्ञान का यह आधार अवश्य है, पर यह बौद्धिक ज्ञान से प्राप्त नहीं हो सकता है। केवल बौद्धिक ज्ञान की शून्यता या नितात् आलोचना इसके लिए अभीष्ट है। हाँ, अन्तरात्मा से युक्त बौद्धिक ज्ञान इस ओर लाभकारी हो सकता है। जिन बुद्धियों में हमें अन्तरात्मा की प्रतीति होती है उन्हें हम सत्य मानेंगे, शेष को असत्य। जिन वस्तुओं या व्यक्तियों में हमें अपनी अन्तरात्मा की प्रतीति होती है, उन्हें हम सत्य मानेंगे, शेष को असत्य। इस ओर हम जितने बड़े पैमाने पर प्रयोग करेंगे उतना ही हम देखेंगे कि हमारी अन्तरात्मा सर्वान्तर है। अतः हमें सब को प्रेम करना है, यदि हमें इसे जानना है तो। सब की सेवा करनी है ठीक वैसे ही जैसे हम अपनी सेवा करते हैं।

इस प्रकार समझने पर सत्याग्रह नित्य बढ़ते रहने पर भी नित्य एकरूप

बना रहता है। यह एकरूपता दो प्रकार से समझी जा सकती है। पहले, सत्याग्रह सर्वजन-सुलभ आरंभिक आत्मप्रतीति के अनुरूप होता है। दूसरे, यह कल्पित पूर्ण तत्त्वानुभूति या अद्वैतानुभूति की ओर उन्मुख रहता है। यदि सत्याग्रह में ये दो बातें नहीं हैं तो फिर वह सत्याग्रह न होकर असत्याग्रह या मिथ्याग्रह है।

गान्धी कोरे तर्कविदों की तरह सत्य को केवल वाणी, वचन, या वाक्य का ही गुण नहीं मानते थे। सत्य वाणी या वाक्य का गुण तो है ही। किन्तु वह वाणी के उत्स हृदय का भी गुण है। वह भावनाओं या उद्वेगों का भी वैसा ही गुण है जैसा कि वह प्रत्ययों या वस्तुओं का गुण है। पुनश्च वह कर्म का भी गुण है। यही नहीं, वह वाणी की एकरूपता, हृदय की एकरूपता या कर्म की एकरूपता ही नहीं है, वरन् इन तीनों की पारस्परिक एकरूपता भी है। सत्य वही हो सकता है जो आचरणीय हो। अनाचरणीय कथमपि सत्य नहीं हो सकता।

सत्याग्रह जैसे ज्ञान की एकरूपता में सत्याभिवेश हो जाता है, वैसे वह वाणी, मन या हृदय और कर्म की एकरूपता में सत्याचरण हो जाता है। उसका हृदयगत, बुद्धिगत और कर्मगत अर्थ है। हृदयगत अर्थ दया की प्रवणता है, बुद्धिगत अर्थ सत्य का अभिवेश है और कर्मगत अर्थ अहिंसा है। कभी-कभी अहिंसा शब्द का उपयोग तीनों अर्थों के लिए किया जाता है और तब वह सत्याग्रह का पर्याय बन जाता है।

आचरणानुकूलता को सत्यता की कसौटी मान लेने पर लगता है कि गान्धी उपयोगवादी (Pragmatist) थे। वे अभ्यासी थे। अतः यह सत्य है। अभ्यास के अनुसार वे अपने सिद्धान्त में भी फेरफार कर लेते थे। पर यह कसौटी का एक पहलू है। दूसरा पहलू दया का उद्रेक है। इससे लगता है कि गान्धी भक्त थे अथवा परम कारुणिक बोधिसत्व थे। पर यह भी पर्याप्त नहीं है। उनकी कसौटी केवल आचरणाग्रह और दयाग्रह ही नहीं वरन् सत्याग्रह अर्थात् सच्चे ज्ञान का आग्रह है। यहाँ वे विज्ञानवादी (Idealist) प्रतीत होते हैं। इन तीनों का मेल एकत्र बैठ जाने से सत्याग्रह विश्व-दर्शन में वर्तमान भारत की एक महान् देन हो गया है।

वास्तव में सत्याग्रह सिद्धान्त को खोज लेने से बौद्ध दर्शन की परिवर्तन-शील शून्यता और वेदांत की कूटस्थ आत्मा का मध्यम मार्ग मिल जाता है।

दोनों का इसमें उपयोग हो जाता है, क्योंकि सत्याग्रह स्थिर होते हुए भी परिवर्तनशील है, आत्मानुभूति होते हुए भी शून्यता है ।

नम्रता में सत्याग्रह की पूर्ण छाप पाई जाती है । पूर्ण सत्याग्रह पूर्ण नम्रता की प्राप्ति से ही संभव हो सकता है । नम्रता से आत्मज्ञान में लाभ होता है, दया में वृद्धि होती है और कर्म के बंधन से मुक्ति मिलती है । नम्र पुरुष दूसरों से सीख सकता है । वह अपने को जान सकता है, दूसरो पर दया बरसा सकता है, दूसरों से दया ले सकता है । वह कोई काम सगर्व नहीं करता । सच्ची नम्रता शून्यत्व हो जाता है । जब बौद्धों ने शून्यत्ववाह, में शून्यता हूँ का अनुभव किया, तब उनके अनुभव का यथार्थ तात्पर्य इसी नम्रता की परम अनुभूति है ।

कोई यह न समझे कि नम्रता केवल सवेगों या इच्छाओं का ही गुण है । नम्रता बौद्धिक भी होती है । सच्ची विद्या या बुद्धि सर्वत्र नम्र होगी, विनीत होगी, अर्थात् वह केवल अपने लिए ही सपूर्णता का दावा न करेगी, और के भी दृष्टि-विन्दुओं को मानेगी और अपने दृष्टि-विन्दु को वैसा मानते हुए भी सच्चा समझेगी । शायद विद्या ददाति विनयम्, विद्या विनय देती है— इस वाक्य का यही ज्ञानमार्गीय अर्थ है ।

अद्वैत वेदान्त में आत्मा या ब्रह्म को जानने का मार्ग है अव्यारोप और अपवाद की प्रक्रिया । अव्यारोपापवादान्या निष्प्रपञ्चं प्रपच्यते^{६४}, अव्यारोप और तदनन्तर उसके अपवाद द्वारा प्रपचशून्य सत् का वर्णन किया जाता है । यह ज्ञानमार्ग का प्रतिषेधक वर्णन है । यह नेति-नेति का मार्ग है । इसके पीछे 'इति-इति' का भी मार्ग छिपा है । बिना इति-इति के कोई व्यक्ति किस आधार पर 'नेति-नेति' कह सकता है ? गान्धी का ध्यान इसी 'इति-इति' की प्रक्रिया पर था । इसी को वे सत्याग्रह कहते हैं अर्थात् सत्य का शाश्वत आग्रह जो 'नेति-नेति' के मार्ग से आद्योपान्त व्याप्त रहता है । इस दृष्टि से देखें तो ज्ञात होगा कि सत्याग्रह ज्ञानमीमांसा के क्षेत्र में एक स्वस्थ सिद्धान्त है । अद्वैत वेदान्त में 'इति-इति' प्रक्रिया 'नेति-नेति' प्रक्रिया के साथ चलती तो है, पर पहले के किसी दार्शनिक ने इसका सुन्दर निरूपण नहीं किया । गान्धी ने इसको सत्याग्रह का नाम दिया । उन्होंने इस प्रक्रिया को पहिचाना । उनकी दृष्टि निषेध पर कम जाती थी, विधि पर

अधिक । अतः वे अध्यारोप-पवाद-प्रणाली को विधायक रूप देना चाहते थे । इसीलिए उन्होंने इसके विधायक पक्ष पर जोर देकर इसको सत्याग्रह कहा ।

शायद यह कहना अतिशयोक्ति नहीं है कि अद्वैत वेदान्त के इतिहास में गान्धी की यह महान देन है । उनका स्पष्ट, स्वस्थ और समीचीन पारिभाषिक शब्द देना ज्ञानमार्ग के स्वरूप का उनका वास्तविक ग्रहण बताता है । यह उनकी यमम्बयात्मक बुद्धि का परिचायक है ।

वर्तमान समय में पश्चिमी देशों में प्रचलित प्रयोगवाद (Experimentalism) की ज्ञानमीमांसा में और सत्याग्रह की प्रयोगवादी ज्ञानमीमांसा में अन्तर है । पाश्चात्य प्रयोगवाद में कोई मानदण्ड स्थिर नहीं है । उसका सदा परिवर्तन होता रहता है । सत्याग्रह की ज्ञानमीमांसा में परिवर्तित होने वाले ज्ञानरूपों या सिद्धान्तों में कम से कम सत्यता के प्रति प्रवृत्ति सदैव नित्य और अचल रहनी है । दोनों ज्ञानमीमांसाएं सापेक्षवादी हैं । पर सत्याग्रह की ज्ञानमीमांसा में जो सत्याभिविेश सभी प्रयोगों में अलकता है, उसको पूर्णरूप से प्राप्त करने का लक्ष्य निरपेक्ष है, यद्यपि वह जीवनकाल में दुर्लभ है । हो सकता है शरीर छूटे ही वह लभ्य हो जाय^{२५} ।

टिप्पणियाँ एवं सन्दर्भ

- १ पन्द्रह अगस्त के बाद, महात्मा गान्धी, पृ० १३३ ।
- २ प्रार्थनाप्रबन्धन, भाग १ और २, महात्मा गान्धी, सर्वत्र ।
- ३ गीता माता, महात्मा गान्धी, पृ० २५२ ।
- ४ पन्द्रह अगस्त के बाद, पृ० १३४ ।
- ५ हिन्दू धर्म (अंग्रेजी में), महात्मा गान्धी, पृ० २८ ।
- ६ प्रार्थनाप्रबन्धन भाग १ पृ० ३५१ ।
- ७ अतः गान्धी महात्मा गान्धी ७० ५ ।
- ८ गान्धी महात्मा गान्धी १० १५ ।
- ९ गान्धी १० १५ ।
- १० गान्धी महात्मा गान्धी नूतनीय नव्यर, संस्था साहित्य मंडल, नई दिल्ली, पृ० १३३ ।
- ११ प्रार्थनाप्रबन्धन भाग १, पृ० १०४ ।
- १२ गान्धी महात्मा गान्धी, महात्मा गान्धी, पृ० २३० ।

- १३ आत्मकथा, महात्मा गान्धी, प्रस्तावना, पृ० ५ ।
- १४ हिन्दू धर्म, महात्मा गान्धी, पृ० १०७-१०८ ।
- १५ महात्मा गान्धी, (अंग्रेजी में), सं० सं० राधाकृष्णन्, पृ० १५ ।
- १६ दी कन्सेप्शन आफ् डिप्रिच्युअल लाइफ इन महात्मा गान्धी एण्ड हिन्दी सेम्स, रामचन्द्र दत्तात्रेय रानडे, पृ० ३३ ।
- १७ वही पृ० १५ ।
- १८ वही पृ० ७३ ।
- १९ वही पृ० ७३ ।
- २० वही पृ० ७९ ।
- २१ योगताशवली, शंकराचार्य ।
- २२ रानडे का उपर्युक्त ग्रंथ, पृ० ७८ ।
- २३ राधाकृष्णन् का उपर्युक्त ग्रंथ, पृ० २९९ ।
- २४ द्रष्टव्य—इसी पुस्तक का चौथा अध्याय ।
- २५ ब्रह्मचर्य भाग १, महात्मा गान्धी, पृ० १३ ।
- २६ वही पृ० १४० ।
- २७ वही पृ० १४० ।
- २८ ब्रह्मचर्य भाग २, महात्मा गान्धी पृ० ७५ ।
- २९ गीता-माता, महात्मा गान्धी, पृ० ५४१ ।
- ३० वही १२८ ।
- ३१ भगवद्गीता २।६६ ।
- ३२ स्थितप्रज्ञदर्शन, विनोबा भावे, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, पृ० ९१ ।
- ३३ गीता-माता, महात्मा गान्धी, पृ० ५६८ ।
- ३४ दक्षिण अफ्रीका में सत्याग्रह का इतिहास, महात्मा गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, पृ० १२१ ।
- ३५ वही पृ० १२१ ।
- ३६ आत्मकथा, महात्मा गान्धी, पृ० ३३७ ।
- ३७ गीता-माता, महात्मा गान्धी, पृ० ५७० ।
- ३८ प्रार्थना-प्रवचन भाग २, महात्मा गान्धी, पृ० २८६ ।
- ३९ धर्मनीति, महात्मा गान्धी, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, पृ० २३६ ।

- ४० गीता-माता महात्मा गान्धी पृ० ५६९ ।
 ४१ वही पृ० ५४२ ।
 ४२ वही पृ० ५६९ ।
 ४३ मेरे समकालीन, महात्मा गान्धी, पृ० ४९८ ।
 ४४ हिन्दू धर्म, महात्मा गान्धी, पृ० २० ।
 ४५ गीता-माता, महात्मा गान्धी, पृ० ४ ।
 ४६ वही पृ० १०५ ।
 ४७ वही पृ० १०६ ।
 ४८ रामनाम, महात्मा गान्धी, पृ० १५० ।
 ४९ हिन्दू धर्म, महात्मा गान्धी, पृ० ४ ।
 ५० वारीरक भाष्य, शंकराचार्य, १।३।३४ ।
 ५१ गीता-माता पृ० ५४३ ।
 ५२ वही पृ० ५४४-५४५ ।
 ५३ मेरे समकालीन, पृ० २२५ ।
 ५४ वही पृ० ५०० ।
 ५५ वही पृ० ४९८ । और भी आत्मकथा पृ० ११२ ।
 ५६ मेरे समकालीन पृ० ४९२-५११ ।
 ५७ वही पृ० ५१ ।
 ५८ वही पृ० २२६ ।
 ५९ धर्मनीति, पृ० ११२ ।
 ६० मेरे समकालीन पृ० २२८-२२९ ।
 ६१ आत्मकथा, प्रस्तावना पृ० ५-७ ।
 ६२ प्रार्थना-प्रवचन भाग २, पृ० १८३ ।
 ६३ मेरे समकालीन, पृ० २२८ ।
 ६४ सर्वेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह, शंकराचार्य, २९५ ।
 ६५ लेखिए इसी पुस्तक का दसवाँ अध्याय ।

अध्याय ४

नव्य कर्ममार्ग

१ कर्म-दर्शन

बुनियादी ज्ञानमीमांसा के वर्णन में हमने देखा कि अन्तरात्मा, बुद्धि तथा शास्त्र के ज्ञान को प्राप्त करने के लिए आत्मसंयम की आवश्यकता है। इस कारण आत्मसंयम ज्ञानोदय का अवश्यभावी पूर्ववर्ती है। आत्म-संयम का अर्थ अपने ऊपर अपना स्वत्व या अधिकार कायम करना है, अपने को सुधारना-सँवारना है। इसका फल आत्मशुद्धि या सत्त्वशुद्धि है जिसके उपरान्त ही सच्चा ज्ञान मिलता है।

आत्मशुद्धि कर्म से ही संभव है। गान्धी जीता के निम्नलिखित श्लोक को अक्षरशः सत्य मानते थे—

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥

अर्थात्

शरीर से, मन से, बुद्धि से या केवल इन्द्रियों से भी योगीजन आसक्तिरहित होकर आत्मशुद्धि के लिए कर्म करते हैं।

कर्मफल-त्याग या अनासक्तियोग उनके अनुसार गीता का मध्यविन्दु है। कर्म करने से ही परम लक्ष्य की प्राप्ति होती है। पर साथ ही कर्म बन्धनकारी भी है। इन दोनों सिद्धान्तों में ऊपर से विरोध दीखता है। पर गान्धी ने गीता के अनुसार दोनों का विरोध दूर किया। कर्म का फल-त्याग देने से कर्म बन्धनकारी नहीं होते। कर्म के फल से आसक्ति रखना ही कर्म को बन्धनकारी बनाता है। उसका परित्याग करने से कर्म पापरहित हो

जाता है। 'निषिद्ध केवल फलासक्ति है, विहित है अनासक्ति'। 'कर्ममात्र का त्याग गीता के संन्यास को भाता नहीं। गीता का संन्यासी अतिकर्मी है तथापि अति-अकर्मी है' क्योंकि वह कर्मफल का त्याग करता है और यही सच्चा संन्यास है।

गीता ने यज्ञ, दान और तप को अत्यन्त आवश्यक कर्म बताया है। इनका त्याग कथमपि नहीं किया जा सकता है। गीता के यज्ञ का अर्वाचीन अर्थ करते हुए गान्धी ने कहा "यज्ञ अर्थात् परोपकारार्थ, ईश्वरार्थ, किए हुए कर्म"। फिर इसका विशद अर्थ करते हुए उन्होंने आगे बताया कि जैसे प्राचीन यज्ञों का साधन अग्नि थी, वैसे अद्यतन यज्ञों का साधन चर्खा होना चाहिए। प्राचीन यज्ञ देवताओं को प्रसन्न करने के लिए किए जाते थे, अद्यतन यज्ञ भी उन्हीं को खुश करने के लिए होने चाहिए। पर देवता का अर्थ है ईश्वर की अक्षरूपी शक्ति। इस अर्थ में मनुष्य भी देवता है। भाप, बिजली आदि महान् शक्तियाँ देवता हैं। उनकी आराधना का फल तुरन्त और इस लोक में मिलता हुआ हम देखते हैं।" इस प्रकार उन्होंने चर्खा काटना, बुनकर का काम करना, आदि रचनात्मक कार्यों को यज्ञ बतलाया है। जैसे गीता के यज्ञ निष्काम-भाव से किये जाने पर आत्मशुद्धि और लोक-संग्रह दोनों की प्रदान करते हैं वैसे गान्धी के यज्ञ भी निष्काम-भाव से किये जाने पर इन दोनों के प्रदाता हैं।

गान्धी ने निष्काम-भाव से सभी कर्मों के करने पर जोर दिया। कर्म करने का यदि कोई प्रयोजन है तो वह आत्मशुद्धि, लोक-संग्रह तथा ईश्वरभक्ति ही है। इन तीन प्रयोजनों को छोड़कर कर्म का और कोई प्रयोजन नहीं होना चाहिए। कर्मों के फल उनके प्रयोजन नहीं हैं। कर्मों में श्रेष्ठता और निकृष्टता का क्रम वही है। सभी कर्म बराबर हैं। उनसे कोई ऊँचा या नीचा नहीं हो सकता। उनसे आत्मशुद्धि, लोक-संग्रह और ईश्वर-भक्ति को छोड़कर अन्य वस्तु या भाव यदि कोई प्राप्त करता है तो वह कर्मभीमांसा को नहीं समझता, वह सच्चा कर्म नहीं करता है।

यह भी न सोचना चाहिए कि अमुक कर्म आत्मशुद्धि के लिए है, अमुक लोक-संग्रह के लिए और अमुक ईश्वर भक्ति के लिए है। सभी कर्म तीनों प्रयोजनों के लिए दान चर्खा हैं। इनमें से किसी प्रयोजन को छोड़ देने से सच्ची निष्कामता, सच्ची अनासक्ति नहीं आयेगी। अतः जो कर्म आत्म-

शुद्धि के लिए है, वही लोक-संग्रह तथा ईश्वर-भक्ति के लिए भी है। इसी प्रकार जो कार्य लोक-संग्रह या ईश्वर की भक्ति के निमित्त से किया जाता है उससे सभी प्रयोजनों की प्राप्ति होती है। वस्तुतः ईश्वरार्पण किए बिना लोक-संग्रह के निमित्त कर्म नहीं हो सकते। लोक-संग्रह की भावना के बिना आत्मशुद्धि के निमित्त कर्म नहीं किये जा सकते। आत्मशुद्धि के बिना निष्काम कर्म नहीं किये जा सकते।

कर्म का अर्थ बतलाते हुए गान्धी ने कहा "कर्म का व्यापक अर्थ है। अर्थात् शारीरिक, मानसिक और आत्मिक। ऐसे कर्म के बिना यज्ञ नहीं हो सकता। यज्ञ बिना मोक्ष नहीं होता। इस प्रकार जानना और तदनुसार आचरण करना, इसका नाम यज्ञों का जानना है। तात्पर्य यह कि मनुष्य अपने शरीर, बुद्धि और आत्मा को प्रभुप्रतीत्यर्थ लोक-सेवार्थ काम में न लावे तो वह चोर ठहरता है और मोक्ष के योग्य नहीं बन सकता। केवल बुद्धि-शक्ति की ही काम में लावे और शरीर तथा आत्मा को चुरावे तो वह पूरा याज्ञिक नहीं है। इन शक्तियों को प्राप्त किए बिना उसका परोपकारार्थ उपयोग नहीं हो सकता। इसलिए आत्मशुद्धि के बिना लोक-सेवा असंभव है।"

कर्म की अनिवार्यता बतलाते या सिद्ध करते हुए गान्धी ने भगवद्गीता के तर्कों को पेश किया है कि कर्म के बिना शरीर-यात्रा, जीवन-गति, भी नहीं चल सकती और सिद्ध से सिद्ध महापुरुष तथा परमेश्वर भी कर्म में दिनरात रत रहते हैं।

निष्कर्मता पर प्रकाश डालते हुए उन्होंने कहा—“निष्कर्मता अर्थात् मन से, वाणी से और शरीर से कर्म न करने का भाव”। फिर इसी को और विशद करते हुए उन्होंने कहा—“मनुष्य को समझना तो यह है कि जैसे ईश्वर की प्रत्येक कृति (सूर्य, चन्द्र आदि) यन्त्रवत् काम करती है वैसे मनुष्य को भी बुद्धिपूर्वक किन्तु यन्त्र की भाँति ही नियमित कर्म करना उचित है। मनुष्य की विशेषता यंत्रगति का अनादर करके स्वेच्छाचारी हो जाने में नहीं है, बल्कि ज्ञानपूर्वक उस गति का अनुकरण करने में है।” यह मत अद्वैत वेदान्तियों के मत को अधिक स्पष्ट करता है कि ज्ञानी जड़वत् आचार या व्यवहार करता है।

कौन कर्म करने चाहिए ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए गान्धी ने कहा, वर्णाश्रम धर्म, रचनात्मक कार्य-क्रम और सत्याग्रह आन्दोलन ।

२ वर्णाश्रमधर्म

हिन्दू धर्म के चार वर्णों और चार आश्रमों में गान्धी की अविचल श्रद्धा थी । उनका कहना था कि नृण और कर्म के अनुसार ही चार वर्णों की सृष्टि की गयी है । ये चार वर्ण हैं ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र । प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह अपना पुरस्तीनी, वर्णीय, पेशा करे । यदि उसका जन्म ब्राह्मण के यहाँ हुआ है तो वह ब्राह्मण का कर्म करे और वैश्य या शूद्र के यहाँ हुआ है तो क्रमशः वैश्य या शूद्र का कर्म करे । स्वधर्म ही करना चाहिए वह अच्छा न भी समझा जाता हो ।

श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मो निघनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥

अर्थात्

पराये धर्म के सुलभ होने पर भी उससे अपना धर्म विगुण ही तो भी अधिक अच्छा है । स्वधर्म में मृत्यु भली है । परधर्म भयावह है ।

पर इसका यह तात्पर्य नहीं है कि गान्धी जाति-प्राप्ति को मानते थे और जातियों की श्रेष्ठता-निकृष्टता में विश्वास करते थे । वे तो उनको समूल नाश करने के पक्ष में थे । उनके अनुसार कर्म से कोई जाति नहीं बन सकती । कर्म से कोई छोटा या बड़ा, ऊँच या नीच नहीं हो सकता । भंगी और ब्राह्मण, वैश्य और क्षत्रिय, सब बराबर हैं । वर्ण का सिद्धान्त जाति का सिद्धान्त नहीं है । वर्ण का सिद्धान्त नैतिक है । सामाजिक कर्तव्यों के वर्गीकरण और विभाजन का यह सिद्धान्त है । जाति का सिद्धान्त अनैतिक है, उससे कोई लाभ नहीं हो सकता । वर्ण चार हैं, जातियाँ अनेक हैं । समाज की भयविदा के लिए जितने कार्य आवश्यक हैं, उनको सदैव करता पड़ेगा । एक व्यक्ति सब काम नहीं कर सकता । इस कारण धर्म के सिद्धान्त की सदा अपेक्षा रहेगी ।

कुछ लोग वर्ण के सिद्धान्त को समर्थन करते हुए कहते हैं कि वर्ण जन्मना नहीं किन्तु कर्मणो भवन्ति जाना चाहिए । शूद्र भी यदि वैश्य, क्षत्रिय या ब्राह्मण का कार्य कर सकता है तो उसे उसी कर्म के अनुसार वैश्य, क्षत्रिय या ब्राह्मण मान लेना चाहिए । आधुनिक युग में यह समझना इस मत को समर्थन दिया है ।

गान्धी इसके विपरैत थे। वे जन्मना वर्ण के हामी थे। शूद्र, वैश्य, क्षत्रिय और ब्राह्मण सभी को जन्मना ही शूद्र, वैश्य, क्षत्रिय और ब्राह्मण मानना चाहिए, कर्मणा नहीं। प्रत्येक व्यक्ति को अपने जन्म से प्राप्त वर्णगत कार्य करके ही जीविका-निर्वाह करना चाहिए। वर्ण का सिद्धान्त ही जीविका-निर्वाह तथा लोक-मर्यादा की रक्षा करने के लिए बनाया गया है। यदि कोई आदमी किसी ऐसे काम के योग्य है जो उसे उसको जन्म से नहीं मिला, तो वह व्यक्ति उस काम को कर सकता है किन्तु वह उस कार्य से जीविका-निर्वाह न करे, उसे वह निष्काम भाव से, सेवाभाव से, करे और जीविका-निर्वाह के लिए अपना वर्णगत, जन्म से प्राप्त कर्म ही करे^{१०}।

खान-पान और शादी-विवाह के बारे में उन्होंने कहा कि इन पर कोई बन्धन नहीं होना चाहिए। सभी वर्णों में परस्पर खान-पान और शादी-विवाह होने चाहिए। लोगों के प्रश्न पूछे जाने पर कि तब वर्ण की मर्यादा क्या रहेगी? उन्होंने कहा कि वर्ण पिता के अनुसार निश्चित किया जाय, जैसी कि प्रचलित प्रथा है, माता के अनुसार नहीं। चूंकि वर्ण केवल सामाजिक-नैतिक संस्था है, न कि धार्मिक, अतः इस प्रकार करने से हिन्दू धर्म की कथमपि क्षति नहीं होती। वर्ण के कारण किसी से वैदादि पढ़ने तथा मन्दिर में जाने के अधिकार छीने नहीं जा सकते। सभी मनुष्य बराबर हैं। सबके अधिकार बराबर हैं। सभी को सब कर्म करने की स्वतन्त्रता है। पर जैसे सब प्रकार की स्वतन्त्रता में कुछ नियन्त्रण रहता है वैसे कर्म की स्वतन्त्रता में भी यह नियन्त्रण है कि पिता के वर्ण के अनुकूल जीविका-निर्वाह के लिए कोई पैगा अख्तियार करना चाहिए और अन्य सभी कर्म अवैतनिक और सेवाभाव से करना चाहिए।

स्पष्ट है कि गान्धी ने जैसा चाहिये वैसे ही वर्ण के सनातन सिद्धान्त की रक्षा की। इस युग में इसकी आवश्यकता थी। जन्मना वर्ण की बदलकर कर्मना वर्ण मान लेने से लोक-संघर्ष बढ़ जायेगा, बेकारी बढ़ेगी, कतिपय कर्म बन्द हो जायेंगे और फलतः समाज का उच्छेद हो जायगा।

पुनश्च एक दृष्टि से सभी हिन्दू ब्राह्मण हैं। यदि स्व-अपन-अपन वर्णगत कर्म को निष्काम भाव से करने से ब्रह्मविद्या प्राप्त हो सकती है, भोग भिन सकता है। दूसरी दृष्टि से सभी सौम्य आत्मा हैं। शूद्र हैं वर्णोंकि वे समाज के सेवक हैं, वे श्रमजीवी हैं। स्मृति भी कहती है—

कलौ न क्षत्रियाः सन्ति कलौ नो वैश्यजातयः ।

ब्राह्मणाश्चैव शूद्राश्च कलौ वर्णद्वयं स्मृतम्^{११} ॥

अर्थात्

कलिगुण (वर्तमान युग) में कोई न क्षत्रिय हैं न वैश्य । कलि में केवल ब्राह्मण और शूद्र—ये ही दो वर्ण माने गये हैं ।

जो शारीरिक श्रम करके जीविका-निर्वाह करे वह शूद्र है और जो बौद्धिक श्रम करके जीविका-निर्वाह करे वह ब्राह्मण है। फिर जब बौद्धिक और शारीरिक श्रम का भेद न रह गया, बुद्धिजीवियों के लिए शरीर-श्रम अनिवार्य रखा, गया और शरीर-श्रमजीवियों के लिए बुद्धि-श्रम का विधान किया गया तो निःसन्देह सभी लोग शूद्र हो गये । पर इसे बुरा नहीं समझना चाहिए । यदि इसके साथ यह भी मानें कि सभी लोग ब्राह्मण हैं अर्थात् ब्रह्मविद्या प्राप्त करने का प्रयास कर रहे हैं और सिर्फ सेवाभाव के लिए श्रम-जीवी हैं तो वस्तु-स्थिति बहुत सन्तोषजनक हो जाती है ।

यथार्थतः वर्ण की संस्था धार्मिक न होकर आर्थिक है । इसीलिए गान्धी इसे केवल हिन्दुओं के ही लिए नहीं वरन् ईसाइयों और मुसलमानों के लिए भी, अर्थात् प्रत्येक मानव के लिए आवश्यक समझते हैं^{१२} ।

“आश्रम वर्ण का अनिवार्य अनुषंगी है^{१३} ।” आश्रम चार हैं—ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास । मनुष्य की आयु १०० साल की सामान्यतः मानी जाती है । मनुष्यता की सभी विशेषताओं को विकसित करने के लिए इस आयु को चार बराबर भागों में बाँट कर २५-२५ वर्ष के लिए क्रमशः ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास की व्यवस्था की गयी है । आज ब्रह्मचर्य और वानप्रस्थ तो बिलकुल लुप्त हो गये हैं । गृहस्थ और संन्यास आश्रम अत्यन्त दूषित रूप में चल रहे हैं । शंकराचार्य की भाँति गान्धी ने भी समझा कि भारतीय संस्कृति की सनातन समृद्धि का मूल कारण आश्रम की संस्था है और इस कारण उन्होंने इसका पुनरुद्धार किया । “चारों आश्रम प्रगति के सोपान हैं और अन्योन्याश्रय हैं । इसलिए कोई वानप्रस्थ और संन्यास में प्रवेश नहीं कर सकता जब तक कि वह ब्रह्मचर्य और गृहस्थ के नियमों का पालन नहीं करता । आश्रम का नियम आज लुप्त है । इसको तभी पुनर्जीवित किया जा सकता है जबकि वर्ण के नियम का पालन किया जाय क्योंकि दोनों का अपरिहार्य संबन्ध है^{१४} ।”

चारों आश्रम की जड़ ब्रह्मचर्य है। ब्रह्मचर्य अर्थात् ब्रह्म की चर्या ही चारों का लक्ष्य है। ब्रह्मचर्य का विधान गान्धी वैसे ही करते हैं जैसे प्राचीन ऋषियों ने किया था। गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यास में भी पूर्ण ब्रह्मचर्य की आवश्यकता है।

पुनश्च गृहस्थ के लिए गान्धी ने कुछ अर्वाचीन नित्य कर्म बताये, जैसे चर्खा-यज्ञ। इसको ही उन्होंने नित्य कर्म की परंपरा की भाँति अन्य आश्रमों का आधार माना। शरीर-श्रम, आतिथ्य-सरकार, केवल सत्तानोत्पत्ति के लिए मैथुन, नित्य भगवद्विप्रार्थना (व्यक्तिगत तथा पारिवारिक) और देश की यथाशक्ति सेवा करना—उन्होंने अर्वाचीन गृहस्थ आश्रम के अन्य आवश्यक कर्म माने। वानप्रस्थ का तो उन्होंने आज प्रचुर प्रचार ही किया। यह उन लोगों का आश्रम है जो गृहस्थ आश्रम छोड़कर ब्रह्म की खोज में जंगल जाया करते थे। गान्धी ने इसमें थोड़ा परिवर्तन किया। उन्होंने ब्रह्म की खोज में गृहस्थ आश्रम को छोड़कर समाज में रहकर सामाजिक और राष्ट्रीय कर्म करने की व्यवस्था की। इन्हीं लोगों को राष्ट्रीय नेता बनना है, राष्ट्र का कर्णधार बनना है। इनका परिवार समस्त समाज होता है। इस कारण ये पक्षपातरहित होते हैं। सभी के लिए वानप्रस्थ आवश्यक है, इस कारण यह प्रजातांत्रिक भी है। गान्धी के इस नए अर्थ को देखकर इसे हम समाजप्रस्थ भी कह सकते हैं।

संन्यास आश्रम का भी गान्धी ने कुछ नया अर्थ किया। वे वेशभूषा और दण्ड-कमण्डलु को संन्यास का अंग नहीं मानते थे। संन्यासी वह है जो पूर्ण अनासक्त है, निष्काम है, तथापि अपना नित्य कर्म करता है। उसका सदा ध्यान ब्रह्म पर रहता है। अन्त में वह ब्रह्म हो जाता है। निष्काम सेवा करना संन्यासी का अनिवार्य लक्षण है। गान्धी के वानप्रस्थ को पूर्ण निष्काम बना देने से वह संन्यास बन जाता है। प्राचीन संन्यास से इस संन्यास को भिन्न करने के लिए आज प्रायः इसको सामाजिक संन्यास या राजनैतिक संन्यास कहा जाता है। संन्यास के आरंभ में मनुष्य कुछ-न-कुछ पद पर निष्काम काम कर सकता है। पर अन्त में उसे अपने पद से बिलकुल अवकाश लेना पड़ता है। इस अवकाश की अवस्था में उसे केवल ज्ञानवार्ता तथा नित्य कर्म करना पड़ता है।

३ रचनात्मक कार्यक्रम

समाज और राष्ट्र की सेवा करने के लिए गान्धी ने एक रचनात्मक कार्यक्रम देश के सामने रखा। उनके कर्ममार्ग का आवश्यक अंग समाज-सेवा है। व्यक्ति को अपने तक ही सीमित रहने पर सच्चा सुख नहीं मिलता। सत्याग्रही दार्शनिक ज्यों-ज्यों प्रगति करता है त्यों-त्यों उसका अपना अस्तित्व विस्तृत होता जाता है। उसका 'स्वधर्म' बढ़ता जाता है, वैयक्तिक जीवन के निर्वाह हो जाने पर सत्याग्रही दार्शनिक को व्यक्तित्व से समाजत्व को प्राप्त करना है। व्यक्ति को समाज बनना है। तब वह अपने में समाज को और समाज में अपने को देख पायेगा। कुछ इन्हीं दृष्टिकोणों से गान्धी ने सेवा-धर्म स्वीकार किया। उनका कहना है कि 'मैं जो इस प्रकार समाज-सेवा में तन्मय हो गया था उसका कारण आत्मदर्शन की आकांक्षा थी। ईश्वर की पहिचान सेवा से ही होगी यह मानकर मैंने सेवाधर्म स्वीकार किया था। भारत की सेवा करने का कारण यह था कि वह मुझे सहज प्राप्त थी, उसकी ओर रुचि थी। उसे मुझे दूढ़ने नहीं जाना पड़ा था'।

सेवा करने के लिए गान्धी ने आश्रमों की स्थापना की और वहाँ से सेवकों को उत्पन्न किया। उनके सामने उन्होंने एक रचनात्मक कार्यक्रम रखा जिसमें १९ बातें हैं। उनकी इच्छा थी कि कांग्रेस तथा समस्त भारतीय जन इन कामों को करें और कहना नहीं होगा कि इसमें उनकी सफलता भी काफी मिली।

१९ कार्य ये हैं :— कौमी-एकता, अस्पृश्यता-निवारण, मद्य-निषेध, खादी, दूसरे ग्रामोद्योग, गाँवों की सफाई, बुनियादी तालीम, प्रौढ़-शिक्षा, स्त्रियों को पुरुषों के समान अधिकार मिलना, आरोग्य के नियमों की शिक्षा, प्रान्तीय भाषाओं का विकास, राष्ट्रभाषा का विकास, आर्थिक समानता, किसानों की उन्नति, मजदूरों की भलाई, आदिवासियों का सुधार, कुष्ठरोगियों की सेवा, विद्यार्थियों का कर्त्तव्य तथा गो-सेवा। इन कार्यों से देश में सामाजिक सेवा की चेतना उत्पन्न हुई। गान्धी ने देश के प्रत्येक कोने को अपनी सेवा से पहिचाना और लोगों ने उन्हें भी पहिचाना। सेवा से उनको अवसर मिला कि वे अपने हृदय का, अपनी अन्तरात्मा का, समस्त भारतीयों की अन्तरात्मा से तादात्म्य स्थापित करें। सच्ची सेवा की भावना उत्पन्न करने के लिए वे कुष्ठरोगियों की सेवाशुभ्रषा करने को कहते थे। समाज में कुष्ठ-

रोगी बहुत पापी, घृणित और त्याज्य माना जाता है। उसकी सेवा करने से किसे प्रेम नहीं मिल सकता, कौन घृणा और द्वेष को अपने हृदय से निकाल नहीं सकता ?

ग्रामोद्योग, खादी और गोसेवा गान्धी के प्रधान कार्य थे। ग्रामोद्योगों को वे इसलिए आवश्यक समझते थे कि उनसे हमारे ग्राम परिपूर्ण हो सकते थे। गान्धी को प्रायः लोग औद्योगीकरण का विरोधी मानते हैं। सचमुच उन्होंने यन्त्रों द्वारा औद्योगीकरण को प्रधानता नहीं दी। पर उन्होंने उससे ग्रामोद्योगों की सहस्थिति कायम की है। उनके सामने कुछ परिस्थितियाँ थीं जिनके कारण उन्हें ग्रामोद्योगों को औद्योगीकरण से अधिक महत्त्व देना पड़ा। आज की भिन्न परिस्थितियों में हम दोनों का समन्वय दूसरी तरह से भी कर सकते हैं। पर छोटे उद्योग-धन्धों का समूल उच्छेद करने में अहित है। इससे सामाजिक क्षति होगी। दार्शनिक सत्यार्थी को अपने कुटीर उद्योग-धन्धों से जितना सत्य का दर्शन प्राप्त होता है उतना मशीनों के कारखाने में काम करने वालों को नहीं मिल सकता है।

खादी पर जोर देते हुए गान्धी ने सूत कातना, बुनाई करना आदि पर जोर दिया। खासतौर से चर्खे से सूत कातना उनकी मुख्य शिक्षा थी। वे सदा कहते थे कि चर्खा उनके दर्शन का प्रतीक है। चर्खे का आध्यात्मिक और मनोवैज्ञानिक महत्त्व है। उससे जितना आर्थिक लाभ होता है उससे कई गुना आध्यात्मिक और मनोवैज्ञानिक लाभ होता है। चर्खे का संकीर्ण निराला है। 'तिरुवल्लुकर, कबीर और इमाम गज्जाली महान् रहस्यवादी थे। वे भी बुनकर का पेशा करते थे। एक तमिल का, दूसरा- हिन्दी का और तीसरा अरबी का सर्वश्रेष्ठ महान् रहस्यवादी है। कातने और बुनने में जो आध्यात्मिक लाभ तिरुवल्लुकर, कबीर और गज्जाली को हुआ था, उससे कम गान्धी को नहीं हुआ था। भावों को बश में करने के लिए, उनका नियंत्रण करने के लिए, उन्हें एकनिष्ठ बनाने के लिए, व्यर्थ-समय-यापन को दूर करने के लिए, ध्यान बढ़ाने के लिए, जितना कमाना उतने पर ही निर्वाह करने के लिए, कल की चिन्ता न करने के लिए, आत्मविश्वास पाने के लिए, सामाजिकों के पारस्परिक प्रेम तथा सहयोग को समझने के लिए और इस प्रकार कितने ही अन्य कार्यों के लिए प्रतिदिन नियमित चर्खा कातना या इस प्रकार का कोई अन्य कार्य करना अत्यन्त उपयोगी है। स्पिनोजा का शीशा साफ करना और चश्मा बनाना, जर्मन ध्यानयोगी बाहमी

का जूता बनाना, संत रविदास का जूता बनाना, आदि सामने प्रस्तुत हैं जिनसे पता चलता है कि कोई न कोई काम करने से आध्यात्मिक जीवन में लाभ होता है। प्रगति या विकास तथा आध्यात्मिक अनुभव का प्रतीक कथन ठीक है कि गान्धी के लिए यह आर्थिक, राजनैतिक, नैतिक और सांस्कृतिक कामनाओं को पूर्ण करने सान्ने चर्खे या चक्र के सात ऐतिहासिक उदाहरणों है जिनके अनुसार इसका दार्शनिक मूल्य निर्धारित होना चक्र का यज्ञ-चक्र जिसको गान्धी चर्खा यज्ञ कहते हैं और चर्चा करते हैं^{१७}। यज्ञचक्र के विषय में गान्धी गीता वाक्य मानते हैं—

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह य
अघायुश्चिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति

(२) इस्लाम में स्वर्गीय चक्र का वर्णन है। यह मिला के तोमन बेन मुहम्मद की रचनाओं में मिलता है। इसमें ब्रह्म समझा गया है। (३) ऋग्वेद और बृहदारण्यक उपनिषद् का वर्णन है जिसके अनुसार विश्व की समस्त वस्तुएँ चक्रबाने के रूप में हैं। (४) भागवत पुराण में नक्षत्रताराग्रहसंक्रु के नाम से खगोल शास्त्रीय ढंग से इसी विश्वचक्र का निरूपण बृद्ध ने अपने धर्म-चक्र में द्वादश निदानों को चक्राकार बता ही नहीं बल्कि संसार को चक्रवत् नित्य परिवर्तनशील भी कबीर ने "आठ कमल दल चर्खा डोल" वाले योम के आठ की भी जिनका दर्शन योगियों को ही हो सकता है। (५) परमहंस और इनका मूलरूप सुदर्शन चक्र है जिसका श्रेष्ठ जन्मने परोक्षिद् की माँ के पेट में रखा की और जिसको अपनी रक्षा करने हुए नेत्र के रूप में देखो थे। "चक्रं सुदर्शनं प्रसिद्धं लोकोक्तिः इसी चक्र को बतलाती है। यह सुदर्शन स्थिर भी है। तदेजनि तन्मेजति, इस ढंग से ईशावास्योपनिषद् किया है। सुदर्शनचक्र ही अन्य छः चक्रों का प्राण है। निराला है। इसी के बारे में कबीर कहते हैं—

चर्खा तेरा रंग फिरंगी ।

गुई गुई गुई बोले ॥

इस प्रकार चर्खा यज्ञचक्र के रूप में आर्थिक, सामाजिक और नैतिक दुःखों को दूर करता है, स्वर्गीयचक्र, विश्वचक्र तथा शिशुमार चक्र या खगोल-चक्र के रूप में उदात्त भावनाओं को उत्पन्न करता है, धर्मचक्र के रूप में संसार की तात्त्विकता पर प्रकाश डालता है और प्रगति या विकास का बोध कराता है, योग-चक्र के रूप में तारक ध्यान-धारणा को निर्धारित करता है और सुदर्शनचक्र के रूप में ज्ञान का प्रदाता है तथा सब तरह से रक्षक है । किन्तु रबीन्द्रनाथ टैगोर को चर्खे के इन मूल्यों पर शंका थी, आपत्ति थी और उन्होंने इसका विरोध भी किया । पर गान्धी ने उनके विरोध का कड़ा जवाब दिया और चर्खे के सप्तविध महत्त्व को स्थापित किया १८ ।

गो-सेवा को गान्धी बहुत व्यापक अर्थ देते थे । इससे वे भूतमात्र की सेवा समझते थे । गाय भूतमात्र की प्रतीक है । वह दया की मूर्ति है । उसकी सेवा करने का अभिप्राय है पशुमात्र से, जीवमात्र से, या भूतमात्र से प्रेम करने का पाठ सीखना ।

सेवा ने हम अपनी शक्ति को पहचानते हैं और दूसरे हमें पहचानते हैं । हम प्रेम और दया का पाठ सीखते हैं । गान्धी के रचनात्मक कार्यक्रम का परम लक्ष्य यही था यद्यपि वह अप्रत्यक्ष था और प्रत्यक्ष लक्ष्य आर्थिक तथा सामाजिक और राजनीतिक सुधार ही था । पर गान्धी के साथ काम करने वालों का मत है कि स्वयं गान्धी इन कार्यों के आध्यात्मिक प्रभाव पड़ अधिक महत्त्व देते थे ।

४ सत्याग्रह या असहयोग आन्दोलन

हम वर्षकर्म को वैयक्तिक या पारिवारिक कर्म, रचनात्मक कार्यक्रम को सामाजिक या राष्ट्रीय कर्म और सत्याग्रह-आन्दोलन को राजनैतिक कार्य कह सकते हैं । गान्धी दर्शन की उस व्यापक परिभाषा को मानते थे जिसके अनुसार वह सभी शास्त्रों और कलाओं का आदि, मध्य और अवसान हैं । राजनीति भी उनके दर्शन का अंग है । राजनैतिक स्वतन्त्रता न होने से सामाजिक स्वतन्त्रता नहीं मिल सकती । सामाजिक स्वतन्त्रता न होने से पारिवारिक और वैयक्तिक स्वतन्त्रता नहीं मिल सकती । अतः जिसे सच्ची

वैयक्तिक स्वतन्त्रता प्राप्त करनी है, जिसे अपने सच्चे अस्तित्व को देखना है, उसे राजनीति में भी उतरना पड़ेगा। हाँ, यदि राजनैतिक स्थिति ऐसी है कि उसमें सत्याग्रही दार्शनिक को किसी प्रकार का नुकसान नहीं होता तो वह राजनीति से दूर रह सकता है। पर यदि राजनैतिक स्थिति स्वस्थ नहीं है, यदि राष्ट्र परतन्त्र है अथवा यदि राष्ट्र की सरकार अच्छी नहीं है, तो फिर सत्याग्रही दार्शनिक को राजनीति में भी कूदना पड़ता है।

यही कारण था कि गान्धी राजनीति में उतरे। उन्होंने सत्याग्रह आन्दोलन का मंचालन किया। यह आन्दोलन विदेशी सरकार के साथ लड़ाई थी। पर यह अहिंसा की लड़ाई थी। इसमें लड़ने वाला खुद अपने ऊपर आपत्ति लाता था, जेल जाता था, यातनाएँ सहता था, पर मन, वाणी और कर्म से अपने शत्रु को चोट नहीं पहुँचाता था, उल्टे वह अपने शत्रु से प्रेम करता था। इस लड़ाई के फलस्वरूप भारत को राजनैतिक स्वतन्त्रता मिली और गान्धी राष्ट्रपिता कहलाए।

प्रश्न: लोग गान्धी को राजनैतिक सत्याग्रही के रूप में ही जानते हैं। यद्यपि गान्धी ने बार-बार कहा कि मैं आध्यात्मिक हेतुओं से ही राजनीति के क्षेत्र में उतरा हूँ, मेरे राजनैतिक जीवन का लक्ष्य हरि-दर्शन है, तथापि लोगों ने उनकी बात पर संशय किया। लोगों ने उनको कूटनीतिज्ञ समझा। पर जो व्यक्ति सदा सच्चाई से जीवन बिताता है, जिसने सदा सत्य बोलने का अखड व्रत लिया है, उसके शब्दों में विश्वास न करना बहुत बुरी बात है। यह मनुष्य की उस कमजोरी को बतलाती है, कि मनुष्य मनुष्य में विश्वास न करे। भूलकर भी गान्धी के मुख से कभी ऐसा शब्द नहीं निकला जिसके आवार पर यह कहा जाय कि उन्होंने कूटनीति की दृष्टि से कहा कि वे राजनीति में आध्यात्मिक हेतुओं से भाग ले रहे हैं। उनके साथियों ने उनको प्रहवानने में भूल न की। उनका एकस्वर से मत है कि गान्धी मुख्यतः आध्यात्मिक थे और सौण्डर्य राजनैतिक। उनको राजनीति साधो-गाना आध्यात्मिक है। गान्धी का बचपन उनकी बहानी के मशामो में था। उनके पवित्र जीवन तथा आत्म-व्यक्ति के प्रदर्शन में अंगिक है, विनाशः उस युग में जबकि उनका मुख्य घट रहा था।

समाज को सामाजिक और आर्थिक स्वाराज्य मिलेगा और वर्णाश्रम धर्म से व्यक्ति तथा परिवार को नैतिक स्वाराज्य मिलेगा । स्वाराज्य के इन त्रिविध रूपों की प्राप्ति होने से ही हम कह सकते हैं कि किसी भारतीय व्यक्ति को पूर्ण स्वाराज्य मिल सकता है ।

५ एकादश व्रत

वर्णाश्रम धर्म, रचनात्मक कार्यक्रम और सत्याग्रह आन्दोलन को करने में निष्कामता होनी चाहिए । यह निष्कामता एकादश गुणों के सम्पादन से प्राप्त हो सकती है । एकादश गुणों को व्रत भी कहा जाता है क्योंकि इनका व्रत की तरह पालन होना चाहिए अर्थात् स्वेच्छा से दृढ़ संकल्पपूर्वक इन पर आचरण करना चाहिए । ये एकादश व्रत मराठी में विनोबा के शब्दों में यों हैं—

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, असंग्रह ।

शरीरश्रम, अस्वाद, सर्वत्र भयवर्जन ।।

सर्वधर्मी समानत्व, स्वदेशी, स्पर्शभावना ।

ही एकादश सेवावीं नम्रत्वे व्रतनिश्चये ॥२१॥

अर्थात्

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, शरीरश्रम, अस्वाद, अभय, सब धर्मों के प्रति समानता, स्वदेशी और अस्पृश्यता-निवारण, इन ग्यारह व्रतों का सेवन व्रत के निश्चय से करना चाहिए ।

इनमें से प्रथम पाँच को योग-दर्शन में यम कहते हैं और जैन दर्शन में महाव्रत । शरीरश्रम, अस्वाद, अभय, सर्वधर्म-समभाव, स्वदेशी और अस्पृश्यता-निवारण को गान्धी ने परम्परागत पाँच यमों या महाव्रतों में अपने अनुभव के अनुसार जोड़ा है । अभय को छोड़कर शेष पाँच गान्धी की मौलिक देते हैं । शरीरश्रम, सर्वधर्म-समभाव, स्वदेशी और अस्पृश्यता-निवारण—ये चारों गुण या व्रत गान्धी के रचनात्मक कार्यक्रम के सारभूत अंग हैं ।

इन सब गुणों या व्रतों का प्राण अहिंसा है । अहिंसा सब गुणों की गुणता है, ठीक वैसे ही जैसे एक ईश्वर सभी देवों का देवता है । सभी गुणों के स्वरूप को समझ लेने पर हम इस सिद्धान्त की विवेचना करेंगे ।

६. अहिंसा

गान्धी 'अहिंसा परमो धर्मः', अहिंसा सबसे बड़ा धर्म है, यह मानते थे। बौद्ध, जैन तथा योग दर्शनों में अहिंसा की परिभाषाएं मिलती हैं पर वे इतनी व्यापक नहीं हैं जितनी कि गान्धी द्वारा दी गई अहिंसा की परिभाषा है। उनका कहना है—“यह अहिंसा किसी को न मारना इतना तो है ही। कुविचार मात्र हिंसा है। उतावली हिंसा है। मिथ्याभाषण हिंसा है। द्वेष हिंसा है। किसी का बुरा चाहना हिंसा है। जगत् के लिए जो आवश्यक वस्तु है उस पर कब्जा रखना भी हिंसा है^{२२}।” “अहिंसा अर्थात् सर्वव्यापी प्रेम^{२३}। बौद्ध धर्म दर्शन में जो अर्थ करुणा का है अथवा वैष्णव दर्शन में जो अर्थ दया का है, वही अहिंसा का सार है। न धर्मों दयापरः—दया से बढ़ कर कोई धर्म नहीं है और अहिंसा परमो धर्मः—और अहिंसा सबसे बड़ा धर्म है, इन दोनों वाक्यों में धर्म शब्द का एक ही अर्थ है और इससे दया और अहिंसा पर्यायवाची हैं। इस प्रकार देखने से अहिंसा केवल हिंसा का निषेध ही नहीं किन्तु कुछ विधायक अर्थ भी देगी। गान्धी इसके विधायक और प्रतिषेधक दोनों अर्थों को महत्त्व देते थे।

गान्धी के पूर्व दार्शनिकों तथा धार्मिकों ने व्यक्तिगत स्तर पर अहिंसा का पालन किया था। इसको वे व्यक्ति का ही गुण मानते थे। यह व्यक्ति के ही लिए आवश्यक समझी जाती थी। समाज, राष्ट्र और विश्व में अहिंसा का संस्थागत पालन नहीं होता था। यह विश्वास था कि जीवन हिंसा पर निर्भर है, समाज, राष्ट्र, विश्व, सभी हिंसा पर अवलम्बित है। गान्धी ने अहिंसा का पालन सामाजिक, राष्ट्रीय तथा सर्वभौम स्तर पर किया। उन्होंने हिंसा मात्र का खण्डन किया और अपने जीवन तथा सिद्धान्त से दिखलाया कि जीवन, समाज, राष्ट्र, विश्व सभी अहिंसा पर निर्भर हैं। अहिंसा समष्टि के लिए वैसे ही आवश्यक है जैसे वह व्यष्टि के लिए है।

अहिंसा के बिना हिंसा टिक नहीं सकती है। चूँकि कुछ लोग अहिंसा का पालन करते हैं, या सभी लोग बहुत-सी छोटी-मोटी बातों में अहिंसा का पालन करते हैं अतः किसी व्यक्ति विशेष की हिंसा कुछ समय के लिए टिक जाती है। पर हिंसा अपना नाश स्वयं करवाती है। वह आत्मघातक है। सभी हिंसा करने लगे तो किसी की हिंसा काशगर नहीं हो सकती, उल्टे समाज का, व्यक्ति का, उच्छेद हो जायगा। हिंसा सर्वनाशक है।

गांधी के अहिंसा के सिद्धान्त का समर्थन करते हुए गुरुदेव रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने कहा कि 'अहिंसा का तकाजा है कि मनुष्य को व्यक्तिगत रूप से अथवा सामूहिक रूप से अपने अधिकारों को प्राप्त करने के संग्राम में केवल इस प्रकार बढ़ना चाहिए कि वे मानवता के अपने मूलभूत ऋण को भंग न करें, अर्थात् जीवन के प्रति पूज्य-भाव बनाये रखें। वह कहना कि चूँकि कल्पित वर्गों के अधिकार और प्रभाव आरम्भ में हिंसा से प्राप्त किये गये थे और अब भी हिंसा से सुरक्षित किये जा रहे हैं, अतः वे केवल हिंसा से ही नष्ट किये जा सकते हैं, एक अनन्त कुचक्र पैदा करता है, अनवस्था-दोष उत्पन्न करता है; क्योंकि समाज की वर्तमान व्यवस्था के खिलाफ कुछ लोगों की काल्पनिक या वास्तविक शिकायतें सदा रहेंगी और वे दावा करेंगे कि उन्हें नैतिक ऋणों से छूट दी जाय ताकि वे हिंसा या मारकाट द्वारा अपने अधिकार रूपी लक्ष्य को प्राप्त कर सकें। हिंसा के इस कुचक्र को कहीं खत्म करना है, अन्यथा यह बढ़ता ही जायगा। गांधी चाहते हैं कि इस दूषित चक्र को भंग करने का प्रथम सौभाग्य उनके देश भारत को मिले'।" कहना नहीं होगा कि गांधी की यह मनोकामना पूर्ण हो गयी।

स्पष्ट है कि हिंसा को हिंसा के द्वारा समाप्त करने में अनवस्था दोष है। हिंसा हिंसा के द्वारा कयमपि समाप्त नहीं की जा सकती। अतः यदि उसको दूर करना है, तो एकमात्र उपाय अहिंसा का अवलम्बन है।

निर्मलकुमार बोस ने इस सिद्धान्त पर और प्रकाश डाला है—'सत्य प्रिय है। उसको प्राप्त करने का साधन अहिंसा है। सत्य से अहिंसा पर जा पहुँचना गांधी के लिए तर्कसम्मत तथा स्वाभाविक कदम था। चूँकि कोई दो पुरुष सत्य को कभी एक ही तरह नहीं देखेंगे, इसलिए उन्होंने तर्क किया कि किसी को सत्य के अपने निजी अनुवाद का प्रचार करने के लिए हिंसा की शरण नहीं लेनी चाहिए। उसका सुन्दर तरीका यही है कि जहाँ तक सत्य की प्राप्ति हुई है, उसके आभाव पर अपना जीवन ब्रिताया जाय और सब बलिदान तथा सहिष्णुता की माँग हो तो अपनी सत्यनिष्ठता के फलस्वरूप दुःख उठाया जाय; बलिदान किया जाय। सत्य के लिए दुःख उठाना सत्य को प्रविष्ट बनाता है। वह हमारी ईमानदारी की परीक्षा लेता है। जब हम मूल करते हैं तो यह हमें ठीक रास्ते पर लाता है। लेकिन अगर कोई व्यक्ति हिंसा का अवलम्ब लेता है, तो वह नहीं जानता कि वह कहाँ पर खड़ा है।

क्योंकि जो गर्व हमें सुझाता है कि हमसे सम्पूर्ण सत्य मिला है और इस कारण हमें हक है कि हम सत्य का संकुचित दृष्टिकोण रखने वालों को बंध दे, वह हमको इतना अंधा बना देता है कि हम उस लकीर के फकीर बन जाते हैं जिसने हमारी प्रगति को रोक रखा है। विज्ञान की आत्मा के साथ निश्चितता की भावना का भेल नहीं बैठता। अतः नम्रता, हिंसा से परहेज रखने का बूढ़ सकल और सत्य के अपने सीमित या संकुचित दृष्टिकोण को प्रचार करने के लिए परिश्रम तथा आत्म-बलिदान का मार्ग अपनाता गांधी की मूलतः वैज्ञानिक तथा जनतांत्रिक दृष्टियों के तर्कसंगत निष्कर्ष है^{२५}।

अहिंसा अचूक है, वह कभी नाकाम नहीं जाती। 'सच्ची अहिंसा की ताकत का एक माशा भी कभी जाया नहीं जा सकता'^{२६}। लोगों की इस शक्का पर कि गांधी की अहिंसक सेना के अधिकांश भारतीयों ने १९४७ में पड़ह अगस्त के आम-पास खून-खत्तार किया है, हिन्दू-मुस्लिम ने एक दूसरे का बध किया, गांधी ने स्वीकार किया कि उन्होंने जो कुछ सिखाया उससे लोगों ने अहिंसा के बजाय मन्द विरोध ही सीख सके थे। अहिंसा मन्द-विरोध नहीं है। इस प्रसंग में किशोरलाल मशरूवाला कहते हैं—

“अहिंसा कोई निष्क्रिय अभाववात्मक मनोवृत्ति नहीं है, बल्कि वह प्रवाह के विरुद्ध चलने की एक क्रियात्मक और भावनाप्रधान प्रवृत्ति है^{२७}।” इस प्रकार किशोरलाल मशरूवाला तथा रिचर्ड फ्रे ने अपनी-अपनी पुस्तकों में अहिंसा की शास्त्रीय व्याख्या की है। अब तो वह एक विज्ञान ही गया है। किशोरलाल भाई ने बिलकुल ठीक कहा है कि यद्यपि अहिंसा-तत्त्व को प्राचीन ऋषियों ने खोजा था तथापि गांधी ने ही अपने जीवन में प्रयत्न करके आविष्कार किया कि “हिंसा के समान इसका (अहिंसा का) भी नामाविधि उपयोग और विकास हो सकता है, यह एक बलवान् शक्ति है, और इसके गर्भ में अनेक प्रसुप्त और अनाविष्कृत विद्याएँ (प्रयुक्तियाँ) होनी चाहिए^{२८}।”

जैनियों ने अहिंसा पर अधिक जोर दिया। पर उनके अहिंसा कर्म-संन्यास पर निर्भर थी। वह विरक्तों की अहिंसा थी। गांधी की अहिंसा कर्मकांड की अहिंसा है, वह क्रियाशीलता है।^{२९}

अहिंसा कर्मजोगों का साधन या अरथ नहीं है किन्तु बलवानों का हथियार है। “दुनिया में सबसे बड़ी शक्ति लोकमत है और वह सत्य और अहिंसा से पैदा हो सकती है।” “ब्रह्मचरी ने मुझसे अन्यायी जंग में सारा आऊ

तो भी मारने वाले के भले के लिए ईश्वर से प्रार्थना करता रहूँ। ईश्वर का नाम भी मैं केवल मुँह से न लूँगा, पर उसे अपने हृदय में जिन्दा बैठा हुआ देखूँगा^{११}।" जो कमजोर है, जो डरपोक है, वह अहिंसक नहीं हो सकता। साहसी और बलवान् ही अहिंसक हो सकता है। फिर वही महसूस करेगा कि पशुबल, धातुबल, से कहीं अधिक आत्मबल है जो अहिंसा द्वारा ही मिलता है।

गान्धी ने अहिंसा की सफलता की कुछ शर्तें यों बतलायीं :—

१—“अहिंसा परम श्रेष्ठ मानवधर्म है, पशुबल से वह अनंत गुना महान् और उच्च है।”

२—अन्ततोगत्वा वह उन लोगों को कोई लाभ नहीं पहुंचा सकती, जिनकी उस प्रेमरूपी परमेश्वर में सजीव श्रद्धा नहीं है।

३—मनुष्य के स्वामिमान और सम्मान-भावना की वह सबसे बड़ी रक्षक है। हाँ, वह मनुष्य की चल-अचल सम्पत्ति की हमेशा रक्षा करने का आश्वासन नहीं देती, हालाँकि अगर मनुष्य उसका अभ्यास कर ले तो शस्त्रधारियों की सेनाओं की अपेक्षा वह उसकी अधिक अच्छी तरह रक्षा कर सकती है।

४—जो व्यक्ति और राष्ट्र अहिंसा का अवलम्बन करना चाहें, उन्हें आत्मसम्मान को छोड़कर, अपना सर्वस्व (राष्ट्र को तो एक-एक आदमी) गैराने के लिए तैयार रहना चाहिए। इसलिए वह दूसरों के मुल्कों को हड़पने, अर्थात् आधुनिक साम्राज्यवाद से जो अपनी रक्षा के लिए पशुबल पर निर्भर रहता है, बिल्कुल मेल नहीं खा सकता।

५—अहिंसा एक ऐसी शक्ति है, जिसका सहारा बालक, युवा, वृद्ध, स्त्री-पुरुष सब ले सकते हैं, बसतः कि उस कृष्णामय में तथा मनुष्य मात्र में सजीव श्रद्धा हो। जब हम अहिंसा को अपना जीवन-सिद्धान्त बना लें तो वह हमारे सम्पूर्ण जीवन में व्यस्त होना चाहिए। यों कभी-कभी उसे पकड़ने और छोड़ने से लाभ नहीं हो सकता।

६—यह समझना एक उदात्त भूत है कि अहिंसा केवल व्यक्तियों के लिए ही मान्यतायुक्त है, जन्म-मृत के लिए नहीं। जितना वह व्यक्ति के लिए धर्म है उतना ही वह राष्ट्र के लिए भी धर्म है^{१२}।

अहिंसा का अभ्यास करना आवश्यक है, केवल उसका विचार किसी को अहिंसक नहीं बना सकता। रिचर्ड ग्रेग बिलकुल ठीक कहते हैं कि अहिंसा का अभ्यास न करने के कारण अहिंसा का सिद्धान्ततः समर्थन करने वाले आइम्स्टाइन, बर्ट्रण्ड रसल तथा ए० ए० मिलने ने जब उनके देश पर आक्रमण किए गए तब विगत विश्व युद्ध का समर्थन किया^{३३}। अहिंसक कभी युद्ध का समर्थन नहीं कर सकता, आक्रमणकारियों से सुरक्षा करने के लिए भी। गान्धी का कहना है कि जब दो राष्ट्रों के बीच युद्ध हो तो अहिंसा को मानने वाले व्यक्ति का धर्म उस युद्ध को रोकना है। जो उस धर्म का पालन न कर सके, जिसमें विरोध करने की शक्ति न हो, जिसे विरोध करने का अधिकार प्राप्त न हुआ हो, वह युद्ध कार्य में शामिल हो जाय और शामिल होते हुए भी उसे चाहिए कि उसमें से अपने आपको, अपने देश को और वैसे ही जगत् को उबारने में भी दिल से कोशिश करता रहे^{३४}।” इस प्रकार कहकर गान्धी ने भी सन् १९१४ की लड़ाई में अहिंसक की तरह भाग लिया और उन्होंने उस युद्ध का समर्थन किया। अहिंसा का सम्यक् विकास न होने से आत्मरक्षा के लिए कोई देश या राष्ट्र युद्ध का सहारा ले सकता है। पर यदि कोई अहिंसा का महाभ्यासी हो जाय तो बिना युद्ध के ही वह उस राष्ट्र की रक्षा कर या करवा सकता है। यदि उसने संसार में अहिंसा के पक्ष में और हिंसा के विपक्ष में जबर्दस्त लोकमत बनाया है तो वह बिना युद्ध के ही अपने देश की सुरक्षा कर सकता है। अतः अहिंसक को लोकमत बनाने में अपनी सारी शक्ति लगा देनी चाहिए।

गान्धी का विचार था कि जैसे उन्होंने देश को सिखाया कि अहिंसा से वह स्वराज्य प्राप्त करे और उसने उसे प्राप्त किया वैसे ही वे संसार के राष्ट्रों को सिखाना चाहते थे कि वे अहिंसा द्वारा ही अपने दुश्मनों से रक्षा करें। ऐसा करने में उन्हें अपनी मानवीय कमजोरियों को और दूर करना पड़ता। वे ऐसा नहीं कर सके। पर उनका इस सिद्धान्त में विश्वास था और वे कहा करते थे कि अहिंसा का विज्ञान जो आज बचपन में है, विकसित हो जाने पर वंसा कर दिखलायेगा। अहिंसा में वह शक्ति है। हाँ, हम मनुष्यों में भले उसे प्राप्त करने की कम शक्ति हो।

यदि हम इस और दृष्टिपात करें तो भारत तथा एशिया के अन्य राष्ट्रों द्वारा मान्य पञ्चशील का सिद्धान्त अहिंसा का ही अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर

गा। संयुक्त राष्ट्र संघ की प्रचार-समितियाँ भी अहिंसा के
 के विपक्ष में लोकमत पैदा करके अन्ताराष्ट्रीय क्षेत्र में हिंसा
 रण अहिंसा के युद्ध द्वारा करवा सकती हैं।

ध्वी मानते थे कि अहिंसा का पूर्णतया पालन करना सन्तुष्य
 । "अहिंसा व्यापक वस्तु है। हिंसा की हौली की लपेट में
 मर प्राणी हैं। 'जीवहिं जीव अघार' गलत बात नहीं है।
 भी बाह्य हिंसा के बिना नहीं जी सकता। खाते-पीते, उठते-
 मे इच्छा से या अनिच्छा से कुछ-न-कुछ हिंसा वह करता ही
 हिंसा से निकलने का उसका महा प्रयास हो, उसकी भावना
 हो, वह छोटे से छोटे प्राणी का भी नाश न चाहे और
 बचाने की कोशिश करे, तो वह अहिंसा का पुजारी है।
 निरंतर सयम की वृद्धि होगी, उसमें निरन्तर करुणा बढ़ती
 देहधारी बाह्य हिंसा से सर्वथा मुक्त नहीं हो सकता।

। अहिंसा में अद्वैत-भावना समाई हुई है और यदि प्राणिमात्र
 के पाप का असर दूसरे के ऊपर होना लाजिमी है। इस
 य हिंसा से नितांत अछूता नहीं रह सकता। समाज में
 समाज की हिंसा में बिना चाहे भी सझी बनता है^{२५}।"

इयों के बावजूद भी अहिंसा का पालन करना, उसका
 की शिक्षा-दीक्षा देना, उसके लिए जनमत तैयार करना,
 है।

ए गान्धी कहते हैं कि "मेरे भ्रन्दर अभी क्रोध है, मुझमें
 अपनी वासनाओं को मगडित कर सकना है, मैं उन पर
 । पर सार्वभौम, सार्वत्रिक अहिंसा की शिक्षा देने के लिए
 पूर्णतया मुक्त होना चाहिए।" अतः वे पूर्णतया अहिंसा
 पालन करने में अपनी कमजोरी स्वीकार करते हैं। पर
 र्श का अप्राप्य होना उसका गुण ही है क्योंकि इससे इसके
 क्षेत्र खूला रहता है, अनन्त काल तक कार्य करने की क्षमता
 है, और सभी लोगों के मत की विभिन्नता को मान्यता
 है। कहना नहीं होगा कि यह अप्राप्यता प्रत्येक आदर्श का
 ल्य विशेषता है।

पुनश्च कभी-कभी हिंसा भी अहिंसा हो जाती है। गान्धी ने एक बार अपने आश्रम में एक रुग्ण बछड़े को मरवाकर इसका प्रतिपादन किया। पर यह अपवाद बड़ी बुद्धिमानी से सोचने योग्य है। गान्धी का मत है कि निम्न-लिखित चार शर्तें जब सब की सब पूरी हों तभी अहिंसा की दृष्टि से किसी की जान ली जा सकती है—

“(१) जिस बीमारी से रोगी बीमार है उसे असाध्य होना चाहिए।

(२) जिन-जिन लोगों का उस रोगी से सम्बन्ध है वे सभी उसके जीवन के प्रति निराश हो गये हों।

(३) वह मामिला सभी सहायता तथा सेवा के परे हो।

(४) रोगी के लिए यह असम्भव होना चाहिए कि वह अपनी इच्छा व्यक्त कर सके^{२७}।”

इस परिस्थिति में किसी रोगी को मार देने से हिंसा नहीं होती है।

७ सत्य

सत्य के प्रसंग में गान्धी की शब्दावली अनेकार्थक है। वे सत्य से तीन अर्थ करते हैं—

१—सत्य का अर्थ सत् है। यह तत्त्वज्ञानिक अर्थ है।

२—सत्य का अर्थ सत्यता है। वह प्रमा है। यह ज्ञानमीमांसा का अर्थ है। इसका वर्णन हम ज्ञानमीमांसा के प्रसंग में कर चुके हैं।

३—सत्य का अर्थ सच बोलना है, सत् को व्यवहार में लाना है, सत्यता को आचरण में उतारना है। यह नैतिक अर्थ है।

हम यहाँ सत्य के नैतिक अर्थ का ही बयान करेंगे। चूँकि तत्त्वज्ञानिक और ज्ञानमीमांसा संबन्धी सत्, तथा सत्यता को प्राप्त करना ही सत्य है, इसलिए इसका अर्थ बहुत व्यापक है। वस्तुतः सत्य को तब तक नहीं समझा जा सकता जब तक कि हम सत् तथा सत्यता को न समझ लें। अभी हम यह जान लें कि गान्धी के अनुसार सत् एक ईश्वर ही है। शेष सब वस्तुएँ असत् हैं और सत्यता उसकी सच्ची अनुभूति या उपलब्धि है, तो हमें सत्य को समझने में सरलता होगी।

सत्य हमारे व्यवहार या आचार में रहता है। जब वह पूर्ण रूप से हो जाता है तो हम रह ही नहीं जाते, हमारा अस्तित्व ही नहीं रह जाता, तब

तो एक मात्र सत् ईश्वर ही रहता है। अतः हमारा अर्थात् जीवात्मा और ईश्वर का एकमेक होना पूर्ण सत्य को पाना है। पर चूँकि यह हमारे लिए आदर्श मात्र है, हम जब तक जीव हैं, जब तक हमारे शरीर है, तब तक हम इस आदर्श को नहीं पहुँच सकते हैं। अतः हमारे लिए सिर्फ इसकी ओर बढ़ना ही शेष रह जाता है। सत्याग्रह ही हमारे पल्ले पड़ा है।

सच्चा विचार करना, सच्ची बात बोलना तथा सच्चा काम करना— ये सत्य के त्रिविध रूप हैं। मुख्य बात है 'कयनी और करनी' को एक करना।

गान्धी का कहना है कि "सत्य के पुजारी के लिए मीन का सेवन उचित है। जाने-अनजाने भी मनुष्य अतिशयोक्ति करता है अथवा जो कहने योग्य है, उसे छिपाता है या भिन्न रूप में कहता है। ऐसे संकटों से बचने के लिए भी अल्पभाषी होना आवश्यक है। थोड़ा बोलने वाला बिना विचारे न बोलेगा, अपने प्रत्येक शब्द को तोलेगा। अक्सर आदमी बोलने के लिए अवीर हो जाता है"।

एक बार स्कूल में वे इतनी देर से कसरत करने गए थे कि सब लोग वहाँ से चले जा चुके थे। दूसरे दिन पूछे जाने पर कि आप क्यों नहीं कसरत करने आये? उन्होंने बताया कि मैं आया था पर तब पड़ुवा था जबकि सब लोग चले जा चुके थे। इस पर उन पर जुमाना हुआ और झूठ बोलने का भी चार्ज लगाया गया। इस घटना से उन्होंने निष्कर्ष निकाला कि "सही बोलने और सही करने वाले की गारंटी भी नहीं रहना चाहिए"।

चूँकि पूर्ण सत्य को नमनता कठिन है। अतः आन्ध्र गंधी को अपने विचार-आचार को ही पूर्ण नमनता चाहिए। अपने निराद-आचार त आँसू के आन्ध्र-आचार के साथ समन्वय करते रहना चाहिए। "एक ही वस्तु भिन्न-भिन्न सयोगों में भिन्न-भिन्न रूप से देखी जा सकती है। पर मेरे जीवन में असह और अनाग्रह सदा साथ-साथ ही चलते आये हैं। सत्याग्रह में इसकी अविचार्यता मैंने अनेक बार अनुभव की है। इस समझौता-वृत्ति के कारण मुझे कितनी ही बार अपनी जान की जोखिम उठानी पड़ी और मित्रों का असंतोष सहन करना पड़ा है। पर सत्य वज्र के समान कठिन है और कमल के समान कोमल"।

सत्य का पालन कैसे ही ? इस पर प्रकाश डालते हुए गांधी ने कहा—
 "शाय को बचाने के लिए झूठ बोलना जा सकता था नहीं ? इस उलझन में
 पड़कर अपनी नजर के नीचे जो रोज ही रहा है उसको भूल भाग्य तो सत्य
 की साधना न हो सकेगी, यों गहरे पानी में बैठना सत्य को ढाकने का रास्ता
 है। तत्काल जो समस्याएं रोज हमारे सामने आकर खड़ी हो रही हैं उनमें
 हम सत्य का पालन करें तो कठिन अवसरों पर क्या करना होगा इसका ज्ञान
 हमें अपने आप हो जायगा।

"इस दृष्टि से हममें से हरेक को केवल अपने आपको देखना है। अपने
 विचार से मैं किसी को ठगता हूँ ? अगर मैं 'ब' को खराब मानता हूँ और
 उसको बताता हूँ कि वह अच्छा है तो मैं उसे ठगता हूँ। बड़ा या भला कह-
 लाने की इच्छा से जो गुण मुझमें वही है उन्हें दिखाने की कोशिश करता हूँ ?
 बोलने में अतिशयोक्ति करता हूँ ? किये हुए दोष, जिसको बता देने चाहिए
 उसे छिपाता हूँ ? मेरा साथी या अक्सर कुछ पूछता है तो उसके जवाब में
 बात को उड़ा देता हूँ ? जो कहना चाहिए उसे छिपाता हूँ ? इनमें से कुछ
 भी करते हैं तो हम असत्य का आचरण करते हैं, यों हरेक को रोज अपने
 आपसे हिसाब लेकर अपने आप को सुधारना चाहिए।"

ऐसा करने से सत्य गुण की प्राप्ति होगी। दार्शनिकों के लिये कदाचित्
 सत्य की सबसे बड़ी आवश्यकता है क्योंकि वे सत्य के ही अनुसंधान में अपने
 जीवन को अर्पित करते हैं। उनके ऐसा करने से निःसन्देह सत्य की ओर
 उनकी दृष्टि पੈनी होगी।

८ अस्तेय

अस्तेय का अर्थ है चोरी न करना। चोरी तीन प्रकार की होती है—
 बौद्ध या ज्ञानोत्तरिक, मानसिक और वैचारिक या वीतिक। वाष्प चोरी दूसरे
 की चीज की उसकी आज्ञा के बिना लेना इतना तो है ही। 'पर मनुष्य अपनी
 मांगी जाने वाली चीज की भी चोरी करता है जैसे, एक चाप अपने बच्चों
 को जताए बिना, उसने ज्ञान की नियत रखकर दण्ड-बुग कोई चीज खा ले।
 नावारिख समझकर कोई चीज लेने में भी चोरी है। राह में पड़ी चीज
 के शालिक हम नहीं, बल्कि उस प्रदेश का राज या वहाँ की सरकार है।
 एक चीज की आवश्यकता न होते हुए, जिसके अधिकार में वह है उससे,

चाहे उसकी आज्ञा लेकर ही लें, तो वह भी चोरी है। अनावश्यक कोई भी वस्तु न लेनी चाहिए १२।”

शारीरिक चोरी से भी ज्यादा आत्मा को नीचे गिराने वाली चोरी मानसिक है। “मन से हमारा किसी की चीज पाने की इच्छा करना या उस पर झूठी नजर डालना चोरी है। सपाने या बच्चे का, किसी अच्छी चीज को देखकर ललचाना मानसिक चोरी है १३।”

“अमुक उत्तम विचार हमें नहीं सूझता, पर अहंकारपूर्वक यह कहना कि हमें ही वह पहले सूझा, विचार की चोरी है। संसार के इतिहास में ऐसी चोरी अनेक विद्वानों ने भी की है और आज कर रहे हैं १४।”

अस्तेय ब्रत पालन करने वाला उत्तरोत्तर अपनी आवश्यकताएँ कम करता जायगा। उसको बहुत नम्र, बहुत विचारशील, बहुत सावधान और बड़ी सादगी से रहने की जरूरत पड़ती है।

“यज्ञ अर्थात् उपासना, बलिदान, सेवा या लोकोपकार न करके भोजन करने वाला व्यक्ति चोर है १५।” गीता के विम्वललिखित श्लोक को पान्थी बिल्कुल ठीक समझते थे और पालन करते थे—

इष्टान्भोगान् हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।

तदैतान्प्रदायेन्व्यो मो भुंक्ते स्तेन एव सः ॥ १६ ॥

अर्थात्

भूतमात्र की सेवा द्वारा संतुष्ट हुए देवता अर्थात् ईश्वर की सृष्टि तुम्हें इच्छित भोग देगी। उसका बदला दिये बिना, उसका दिया हुआ जो भोगिया वह अवश्य चोर है।

ईशावास्योपनिषद् का प्रथम मन्त्र भी गान्धी को अत्यन्त प्रिय था। उसमें वे सम्पूर्ण हिन्दू धर्म का, सभी अन्य धर्मों का, अपने विचारों का सार पाते थे। वह यी है—

ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत् ।

तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्त्रिदहनम् ॥ १७ ॥

अर्थात्

जगत् में जो कुछ जीवन है, वह ईश्वर से बना हुआ है। इसलिये

उसके नाम से त्याग करके, तू यथाप्राप्त भोगता जा । किसी के धन के प्रति लालच न कर ।

स्पष्ट है कि इसके विपरीत कर्म करने वाला व्यक्ति चोर है । अतः अस्तेन को ईश्वरार्पण करके ही भोजनादि भोग करना चाहिए और लोभ नहीं करना चाहिए ।

६ ब्रह्मचर्य और अस्वाद

ब्रह्मचर्य का अर्थ जननेन्द्रिय-विकार का निरोध मात्र नहीं है किन्तु विषय-मात्र का निरोध ही ब्रह्मचर्य है । फिर यह तो उसकी प्रतिषेधक व्याख्या हुई । उसकी विधायक व्याख्या यह है कि यह ब्रह्मचर्य है अर्थात् ब्रह्म की, सत्य की, शोध में चर्या, अर्थात् तत्सबधी आचार है ।^{४०}

अस्वाद का अर्थ है स्वाद न लेना । स्वाद का अर्थ रस है । ब्रह्मचर्य के साथ अस्वाद का निकट सम्बन्ध है । “मेरे अनुभव के अनुसार इस (अस्वाद) व्रत का पालन करने में समर्थ होने पर ब्रह्मचर्य अर्थात् जननेन्द्रिय-संयम बिलकुल सहज हो जाता है । साधारणतया इसे व्रतो में पृथक् स्थान नहीं दिया जाता । स्वाद को बड़े-बड़े मुनिवर भी नहीं जीत सके, इसलिए इस व्रत को पृथक् स्थान न मिला । पर यह केवल मेरा अनुमान मात्र है । ऐसा हो या न हो, हमने इस व्रत को पृथक् स्थान दिया है^{४१} ।”

अस्वाद व्रत के पालन के लिए निम्नलिखित बातों की आवश्यकता है—

१ कभी भी किसी भी वस्तु को स्वाद लेने के लिए चखना व्रत का भग है ।

२ मिताहारी बनना, सदा थोड़ी भूख बाकी रहने ही चौके पर से उठ जाना ।

३ अधिक मिर्च-मसाले वाली और अधिक घी-तेल में तली-पकी साग-भाजियों में परहेज करना । जब दूध काफी मिलता हो तो अलग से घी तेल खाने की जरूरत बिलकुल नहीं होती ।

४ तन-मन से उपवास रखना^{४२} ।

५ अस्वाद-वृत्ति से बनने वाली शक्ति रसोई बहुत सहायक है ।^{४३} वहाँ भोजन करने वालों में से अस्वाद व्रत का पालन करता है ।

६. आदर्श स्थिति में खाद्यों का अग्नि से पकाने की आवश्यकता नहीं होती। सूर्यरूपी महाग्नि जिन चीजों को पकाती है उन्हीं में से हमारे खाद्य का चुनाव होना चाहिए। इन विचारों से सिद्ध होता है कि मनुष्य को केवल फलाहारी होना चाहिए।^१

७. विषय को शान्त करने के लिए उपवासादि आवश्यक हैं? “परन्तु उनकी जड़ अर्थात् उसमें रहने वाला रस तो ईश्वर की झाँकी होने पर ही निवृत्त होता है। ईश्वर-साक्षात्कार का रस जिसे लग जाता है वह दूसरे रसों को भूल ही जाता है^२”।

यह भाव गान्धी की गीता के निम्नांकित शब्दों से मिला था। यह उनका प्रिय श्लोक था।

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः।

रसवर्ज रसो ऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥^२

अर्थात्

देहवारी निराहारी रहता है तो उसके विषय मन्द पड़ जाते हैं, परन्तु रस नहीं जाता। वह रस तो ईश्वर का साक्षात्कार होने से ही निवृत्त होता है।

अस्वाद व्रत ब्रह्मचर्य व्रत की पहली सीढ़ी है। रसनेन्द्रिय पर अधिकार प्राप्त कर लेने से ब्रह्मचर्य का पालन सरल हो जाता है।

दूसरी सीढ़ी जल्दी उठने और जल्दी सोने के नियम का पालन करना है।

तीसरी सीढ़ी सत्संगति है। अच्छी पुस्तकों का पढ़ना, गन्दे साहित्य से परहेज करना, अच्छे आचरण वाले लोगों से मिलना-जुलना और दुष्ट लोगों का संग छोड़ना ब्रह्मचर्य के पालन में सहायक है।

चौथी और अन्तिम सीढ़ी रामनाम लेना है, ईश्वर की प्रार्थना करना है। जब तक ईश्वर से श्रद्धाभक्ति न हो तब तक ब्रह्मचर्य का पालन कठिन है। ईश्वर से साधक को बार-बार प्रार्थना करनी चाहिए कि वह उसे ब्रह्मचर्य में सफलता प्रदान करे। इस प्रार्थना का मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक प्रभाव पड़ता है।

जिसकी कुल प्रवृत्तियाँ सत्य के दर्शन के लिए हैं, वह सन्तानोत्पत्ति के काम में या घरगिरस्थी चलाने के झगड़े में पड़ ही कैसे सकता है? भोग-

विलास द्वारा किसी को सत्य प्राप्त होने की आज तक हमारे सामने एक भी मिसाल नहीं है। सर्वव्यापी प्रेम करने वाले का पहले ही से सृष्टि-रूपी कुटुम्ब मौजूद है। उसे अपना कुटुम्ब क्या बनाना पड़ेगा ? वह अपने को दो-चार प्राणियों के प्रेम तक ही क्यों सीमित रखेगा ? वह अपने को स्त्री-प्रेम, पुत्र-प्रेम तक ही क्यों सीमित रखेगा ? इस प्रकार विवाह का ब्रह्मचर्य से मेल नहीं बैठता। सच्चा ब्रह्मचर्य नैष्ठिक ब्रह्मचर्य ही है। जो आजीवन जन्म से लेकर मृत्यु तक मनसा वाचा कर्मणा ब्रह्मचारी रहे वही नैष्ठिक ब्रह्मचारी है।

अब प्रश्न उठता है कि फिर जो विवाह कर चुके हैं उनकी क्या गति होगी ? इसका रास्ता गान्धी ने यो निकाला था—“विवाहित का अविवाहित की भाँति ही जाना”^{१०}।^{११} विवाहित स्त्री-पुरुष अपने को भाई-बहन समझे। ब्रह्मचर्य सच्ची मातृभावना है। सारे संसार को अपनी माँ समझना ब्रह्मचर्य है। दम्पति का सम्बन्ध यदि भाई-बहन का-सा हो जाय तो निःसन्देह वे ब्रह्मचर्य का पालन कर सकते हैं।

फिर प्रश्न उठता है कि यदि समाज के समस्त नर-नारी ब्रह्मचारी हो जायेंगे तो समाज का पतन हो जायगा, सन्तानोत्पत्ति का कार्य रुक जायगा। इस प्रश्न का उत्तर देते हुए गान्धी ने बतलाया कि ब्रह्मचर्य का पालन ब्रह्म कठिन है। सभी लोग इसका थोड़ा भी पालन नहीं कर सकते हैं। अन्य आदर्शों की भाँति ब्रह्मचर्य भी सदा दुष्प्राप्य है। अतः यदि लोग विवाह कर लें और केवल सन्तानोत्पत्ति के ही लिए, भोग के लिए नहीं—ऋतुकाल में अपनी स्त्री के साथ मैथुन-क्रिया करे और आजीवन एकपत्नीव्रत या एकपतिव्रत रखे तथा सन्तानोत्पत्ति भी जितनी उनकी आर्थिक स्थिति ही उसके अनुसार संतानों के पालन करने का विचार करके करें तो ऐसे दम्पति भी ब्रह्मचर्य का पालन करते हैं। नीति-भ्रष्ट अविवाहितों से विवाहित अच्छे हैं। विवाहितों में भी एकपत्नीव्रत या एकपतिव्रत वाले दम्पति अच्छे हैं। उनमें भी केवल सन्तानोत्पत्ति के निमित्त ऋतुकाल में मैथुन करने वाले दम्पति अच्छे हैं और इन दम्पतियों में भी सति-पालन की अपनी व्रतता के अनुसार इस प्रकार सन्तानोत्पत्ति करने वाले दम्पति अच्छे हैं। उनमें भी वे दम्पति अच्छे हैं जो विवाहित हुए भी वैसा अविवाहित रहते हैं !

वै इसको नीति का नाश समझने थे। लोगो को अपने मन पर नियन्त्रण रखकर स्वेच्छा से सन्तति-निग्रह करना चाहिए।

१० अपरिग्रह या असग्रह

‘अपरिग्रह को अस्तेय से संबंधित समझना चाहिए। वास्तव में चुराया हुआ न होने पर भी अनावश्यक संग्रह चोरी का-सा माल हो जाता है। परिग्रह का अर्थ है संचय या इकट्ठा करना^{५५}।’

अपरिग्रह का बड़ा गहरा अर्थ है। “आदर्श, आत्यन्तिक अपरिग्रह तो उसी का कहा जायगा जो मन से और कर्म से दिग्म्बर है।” यहाँ तक कि वह पक्षी की भौंति बिना घर के, बिना वस्त्रों के और बिना अन्न के विचरण करता है।केवल सत्य की, आत्मा की दृष्टि से विचारिए तो शरीर भी परिग्रह है। भोग की इच्छा के कारण हमने शरीर का आवरण ले लिया है और उसे कायम रखा है। भोगेच्छा के अत्यन्त क्षीण हो जाने पर शरीर की जरूरत नहीं रह जाती^{५६}।”

अतः स्पष्ट है कि जब तक देह है तब तक आदर्श या आत्यन्तिक अपरिग्रह नहीं हो सकता। फिर भी इसका मतलब यह नहीं कि हमें अपरिग्रह का पालन नहीं करना चाहिए। अपरिग्रह का पालन न करने से लोगो की इच्छाएं दिन-प्रति-दिन बढ़ती जाती हैं, समाज में गरीबी फैलती है और आर्थिक विषमता उत्पन्न होती है। इन सब को दूर करने के लिए हमें उतनी ही वस्तुओं का संग्रह करना चाहिए जितनी कि हमारे उपयोग के लिए आवश्यक हैं। हमें अपनी इच्छाओं को भी घटाते रहना चाहिए। इच्छाओं के बढ़ने से सुख नहीं मिल सकता।

वस्तुओं की जितने विचार का भी अनिग्रह होना चाहिए। “अपने दिमाग में निरर्थक ज्ञान भर लेने वाला ननुपय परिग्रह^{५७}।” जो विचार हमें सत्य और अहिंसा से विमुख करते हैं, वे परिग्रह के अन्दर आते हैं।

अपरिग्रह को कार्य-रूप में लाने के लिए गान्धी ने दो सिद्धान्तों का निर्माण किया—इच्छापूर्वक दैन्यपूर्ण जीवन बिताना और ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त।

अपरिग्रही को इच्छापूर्वक दीन बनना चाहिए। उसे सादगी से रहना चाहिए। अपनी इच्छाओं को, अपनी उपयोग-सामग्री को घटाते रहना

चाहिए। इस सिद्धान्त को लेकर बहुत-से लोगो ने, विशेषतः साम्यवादियों ने एम० एन० राय ने, कहा कि गान्धी का दर्शन निर्धनता का दर्शन है। वह गरीबी और सादगी सिखाता है। पर यह आलोचना गान्धी दर्शन को ठीक न समझने के कारण है। गान्धी-दर्शन सामाजिक, राष्ट्रीय और विश्व भर की गरीबी नहीं सिखाता। वह व्यक्ति को भी भोगेच्छा की ही न्यूनता सिखाता है। अपरिग्रह का सिद्धान्त केवल इसलिए है कि समाज के सभी लोग समान रूप से समृद्ध, धनी या सुखी रहे। व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व के विकास के लिए, शरीर, बुद्धि और आत्मा के विकास के लिए जिन-जिन वस्तुओं की आवश्यकता पड़ती है उनका वह यथोचित मात्रा में उपयोग कर सकता है, ऐसा गान्धी कहते हैं। रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने ठीक ही कहा है कि “उन्होंने अपने व्यक्तिगत जीवन में गरीबी को बहुत ऊँचा उठाया पर भारत में किसी दूसरे व्यक्ति ने अपने राष्ट्र की, समाज की भौतिक समृद्धि को बढ़ाने के लिए उनसे अधिक प्रयत्न नहीं किया” ।

ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त के अनुसार, गान्धी का कहना था कि धनी लोग अपने धन का जितना उनके लिए आवश्यक हो, उतना उपभोग करे और शेष धन को अपने अन्दर रखा हुआ समाज का न्याय समझे। वे उस धन के ट्रस्टी या न्यासी (संरक्षक) हैं, उसके स्वामी नहीं। उन्हें उस धन को लोकोपकार में, राष्ट्रनिर्माण में, सामाजिक कार्यों में व्यय करना चाहिए। अपनी इच्छा से उस धन को उन्हें इस प्रकार सार्वजनिक कार्यों में खर्च करना चाहिए। पूँजीपतियों ने गान्धी को यही दरखास्त थी। इसी सिद्धान्त द्वारा वे भारत की आर्थिक विषमता को दूर करना चाहते थे।

इस सिद्धान्त की भी बड़ी खिल्ली उड़ाई गयी। लोगों ने सोचा कि यह असम्भव बात है। पर इसी सिद्धान्त से निकले मदान, सम्पनिदान आदि आन्दोलनों में अन्धता तथा पूँजीपतियों ने जिस उत्साह और उदारता से काम किया है, यदि उसकी दिनानुदिन प्रगति होती रही, तो यह सत्य सिद्ध हो जायगा कि ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त सृजितः सही है। गान्धी ने स्वयं स्वीकार किया है कि उनके सिद्धान्तों की सफलता भविष्य सिद्ध करेगा।

किस व्यक्ति के लिए कितनी वस्तुओं की आवश्यकता है? वह कितना उपभोग करे और कितना न करे? इन प्रश्नों का उत्तर प्रत्येक व्यक्ति को अपने हृदय में ढूँढना चाहिए। वही बतला सकता है कि उसकी कितनी

आवश्यकताएँ व्यर्थ की हैं; दूसरा नहीं बतला सकता। हाँ, उस व्यक्ति को ऐसा जानने के लिए कुछ संयम की आवश्यकता होगी। उसे प्रश्न करना पड़ेगा कि क्या मैं जैसा खा रहा हूँ, पहन रहा हूँ, वैसा मेरा पड़ोसी या देशवासी भी कर रहा है? क्या मेरे-जैसा उसका भी मकान है? इन प्रश्नों पर विचार करने से उसे अपरिग्रह-नियम ज्ञात ही जायगा और वह अपनी इच्छाओं को घटाना शुरू कर देगा। धीरे-धीरे उसे सफलता मिलती जायगी और तब वह सर्वसाधारण-सा जीवन बिता सकने में समर्थ हो सकेगा।

११ शरीरश्रम या कायिक श्रम

कायिक श्रम का भी संबन्ध अस्तेय से है। जो व्यक्ति बिना यज्ञ किए यज्ञ का यहाँ अर्थ गान्धी के अनुसार कायिक श्रम है, खाता है, वह चोर है। यदि कोई कार्य नहीं करता तो उसे जीने का हक नहीं है। जीने का अर्थ है काम करना। यदि शरीर काम नहीं करता तो उसे जीने का हक नहीं है। यदि शरीर से श्रमपूर्वक उपार्जन नहीं किया जाता, तो उस शरीर को खिलाने का भी अधिकार किसी को नहीं है। अतः चाहे लोग बुद्धिजीवी हों या आत्मजीवी हों, उन्हें शरीरजीवी अवश्य बनना है, उन्हें अपनी बुद्धि और आत्मा से ही अपने शरीर की खुराक नहीं पैदा करनी है। वे अपनी बुद्धि तथा आत्मा की खुराक पैदा करें, शरीर की खुराक में अधिक वे बुद्धि तथा आत्मा की खुराक पैदा करें, पर जब तक उनके शरीर है, उन्हें शरीर की भी खुराक पैदा करनी चाहिए। अन्यथा उनको अपने शरीर को खिलाने का हक नहीं है। इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति को कुछ-न-कुछ शारीरिक श्रम करना चाहिए। गान्धी ने चर्खा कातना सबको आवश्यक बताया है। किन्तु यदि लोग चर्खा कातने के स्थान पर कोई दूसरा शारीरिक काम करना चाहते हैं तो कर सकते हैं। चर्खा तो कायिक श्रम का प्रतीक मात्र है।

कायिक श्रम सबके लिए अनिवार्य हो जाने से आत्मजीवी, बुद्धिजीवी और शरीरजीवी का अन्तर नहीं रह जाता। इससे समता आती है, छुआ-छूत दूर होती है और विश्वबन्धुत्व बढ़ता है।

१२ अभय

अभय का अर्थ है बाहरी भय मात्र से मुक्ति। बाहरी भय क्या है? 'भय' का भाव, धन-दौलत छुट जाने का भय, कुटुम्ब-परिवार-विषयक भय,

रोग-भय, शस्त्र-प्रहार का भय, प्रतिष्ठा का भय, किमी के बुरा मानने का भय । भय की यह पीढी चाहे जितनी लम्बी बढाई जा सकती है^{५८} ।" इन सभी भयों को जीतने से ही अभय की प्राप्ति होती है ।

परन्तु भीतरी भयों से मुक्ति नहीं पानी है । "भीतर जो शत्रु मौजूद है उनसे तो डरकर ही चलना है । काम-क्रोधादि का भय वास्तविक भय है । इसे जीत लेने से बाहरी भयों का उपद्रव अपने-आप मिट जाता है । भयमात्र देह के कारण है । देह-विषयक राग दूर हो जाने से अभय सहज में प्राप्त हो सकता है । इस दृष्टि से मालूम होता है कि भयमात्र हमारी कल्पना की उपज है^{६०} ।"

यहाँ पर कुछ लोगों को विरोध दीख पड़ेगा । एक ओर भीतरी भयों अर्थात् काम-क्रोधादि के भयों से मुक्ति न पाने की बात है और दूसरी ओर काम-क्रोधादि को जीतने की बात है । क्या इन बातों में विरोध नहीं है ? काम-क्रोधादि को हम जीतना है पर उनके भय को बनाये रखना है । हम जितना अधिक काम-क्रोधादि से डरेंगे उतना ही अधिक हम उन्हें जीत सकेंगे और अभय प्राप्त कर सकेंगे । वस्तुतः काम-क्रोधादि से डरना भय नहीं है, किन्तु अभय की निशानी है । अतः दोनों में विरोध नहीं है ।

अभय का अर्थ है साहस । जिसे आत्मबल है वही साहसी या वीर है । तलवार लटकाने से कोई बहादुर नहीं हो जाता । तलवार तो भीरुता की निशानी है । सच्ची वीरता भीतरी होती है, बाहरी नहीं ।

अभय की आदर्श-अवस्था देहधारियों के लिए अप्राप्य है । "भयमात्र से तो मुक्ति बही पा सकता है जिसे आत्मसाक्षात्कार हो गया हो । अभय मोह-रहित स्थिति की पराकाष्ठा है^{६१} ।" पर निश्चय करने से, सतत प्रयत्न करने से और आत्मा पर श्रद्धा बढाने से अभय की मात्रा बढ सकती है ।

अहिंसा को लोग प्रायः कायरों का अस्त्र समझ लिया करते हैं । इस प्रसंग से उन्हें अभय की स्मरण रखना चाहिए क्योंकि यह आत्मबली या सत्याग्रही का अविवाय मुण है ।

१३ स्वधर्मसमभाव

अन्य धर्मों के प्रति सहिष्णु होना और अपने धर्म का प्रवर्तन करना—यह गान्धी की महान्त से महान्त जिज्ञा रही है । उनके अनुसार सभी धर्म

ईश्वर-दत्त हैं । पर मनुष्य कल्पित होने के कारण, मनुष्य द्वारा उनका प्रचार होने के कारण वे अपूर्ण हैं ^{६२} ।

सभी धर्मों के प्रति सहिष्णु होने का मतलब है सभी धर्मों को समान रूप से समझना, न किसी को बड़ा समझना और न किसी को छोटा । किसी धर्म की निन्दा नहीं करनी चाहिए । प्रत्येक धर्म अच्छा है पर उसके अनुयायी बुरे हो सकते हैं । अनुयायियों के जीवन को देखकर किसी धर्म के बारे में अपनी कोई राय नहीं कायम करनी चाहिए । प्रत्येक धर्म के मान्य धर्म-ग्रन्थों का निष्पक्ष अध्ययन करना चाहिए । उनमें भी ग्राह्य और त्याज्य अंश रहते हैं । ऐसा समझ कर केवल ग्राह्य अंश ही लेना चाहिए और त्याज्य अंश की चर्चा ही छोड़ देनी चाहिए । दूसरे धर्मों के ग्राह्य अंश को अपने धर्म में लेते हुए मंकोच न होना चाहिए ^{६३} । गान्धी ने सर्वधर्मसमभाव का पालन करने के लिए निम्नलिखित सारगर्भित दृष्टिकोणों की खोज की है—

१—प्रत्येक व्यक्ति को अपने धर्म का ही पालन करना चाहिए । भूलकर भी उसे दूसरे धर्म को नहीं स्वीकार करना चाहिए । अगर उसको अपने धर्म पर शंका हो तो उसे सर्वप्रथम अपने धर्म का शास्त्रीय अध्ययन करना चाहिए । धर्म अनुयायियों ने ऊपर रहता है । अनुयायियों के बुरे जीवन से धर्म को बुरा नहीं कहा जा सकता है ।

२—“धर्म-पलटा (धर्म-परिवर्तन) मेरे शब्द-कोश में नहीं है ^{६४}” । धर्म-परिवर्तन करना अधार्मिक है । किसी को अपने धर्म को दूसरों पर लादना नहीं चाहिए । प्रत्येक व्यक्ति को कहना चाहिए कि वह अपने धर्म का पालन करे । हिन्दू अच्छा हिन्दू बने, ईसाई अच्छा ईसाई बने, यहूदी अच्छा यहूदी बने, मुसलमान अच्छा मुसलमान बने इत्यादि । इस चीज को समझ लेने से धार्मिक द्वेषों और युद्धों का अन्त हो जायगा ।

३—सभी धर्म में अच्छाई और बुराई दोनों हैं । बुराई इसलिए उनमें घुस गयी है कि वे मनुष्य द्वारा आचार में लाये गये हैं और मनुष्य गलतियों की गठरी है ही, यह निर्विवाद तथ्य है । प्रत्येक धार्मिक भाई को यह मान लेना चाहिए कि उसका धर्म अपूर्ण है । उसमें खराबियाँ हैं । इस कारण उसे भूलकर भी दूसरों पर अपना धर्म लादने का प्रयास नहीं करना चाहिए और न अपने धर्म के प्रति दूसरों धर्मों से अधिक आदर ही कक्षना चाहिए । ऐसा न करने वाला धर्मान्व है ।

४—सभी धर्मों में धर्मता एक है। वह मानवता का धर्म है। विशिष्ट-विशिष्ट धर्म भिन्न-भिन्न माध्यमों द्वारा उसी मानव धर्म को व्यक्त करते हैं। मानवजन्य उनकी बुराइयों को दूर करते हुए उनके सार्वभौम तत्त्व को व्यक्तना चाहिए। यदि विशिष्ट-विशिष्ट धर्मों के मूल तत्त्व एक ही भाषा में मूलतः अभिव्यक्त किये जाते तो वे विशिष्ट न होकर सामान्य ही रहते, तब एक ही धर्म रहता। आज भी यदि विशिष्ट धर्मों की मूल शिक्षाओं का एक भाषा में अनुवाद करके देखा जाय तो सभी विशिष्ट धर्म एक ही प्रतीत होंगे। ऐसा न जानने वाले धर्म को नहीं समझते। इस सिद्धान्त को व्यवहार में लावे के लिए धार्मिकों को चाहिए कि वे सभी विशिष्ट धर्मों की प्रार्थनाएं किया करे। सभी प्रार्थनाएं चरित्र को ऊंचा उठाती हैं।

५—कोई धर्म हिंसा नहीं सिखाता। 'मज्जहव नही सिखाता आपस में बैर रखना', इकवाल की यह पवित्र गान्धी को बहुत पसन्द थी। विश्व का धर्म, मानवता का धर्म, अहिंसा का धर्म है।

६—सभी धर्मों में एक ईश्वर की ही प्रार्थना होती है। राम-कृष्ण, रहीम-करीम, यीशु-मरियम, अहुरा मज्दा, मूसा, सभी ईश्वर के नाम हैं। ईश्वर के विभिन्न नाम उसके गुण बताते हैं।

७—विचार में विशेष हो सकता है पर आचार में विरोध न होना चाहिए। सभी धर्मों के पालन करने वालों का आचार एक प्रकार का होना चाहिए अर्थात् उनके जीवन में सत्य तथा अहिंसा की छाप होनी चाहिए।

८—धर्म की शिक्षा बुद्धि या तलवार से नहीं दी जा सकती। उसे हम आचार द्वारा ही औरों को सिखा सकते हैं। अतः जो चाहता है कि उसका धर्म प्रसिद्ध हो, उसका धर्म सर्वश्रेष्ठ समझा जाय, उसे अपने धर्मों को अपने आचरण में उतारना चाहिए, न कि वचन से कुछ कहना चाहिए।

९—सभी धर्मों में किसी-न-किसी रूप में मूर्ति-पूजा मान्य है। शब्दों द्वारा ईश्वर की स्तुति करना, देवालयों में ही ईश्वर का वास मानना, धर्म ग्रन्थों में ईश्वरीयता मानना आदि उतनी ही बड़ी मूर्ति-पूजा है जितनी कि परिवार और लकड़ी में ईश्वर को मानना। मूर्तिपूजा मानव मात्र के स्वभाव में है। यह स्वयमेव बुरी नहीं है। पर यह उपासना का आरम्भ-बिन्दु ही है। इसका अतिक्रमण आवश्यक है। सभी धर्म मूर्तिपूजा से शुरू करके विराटपूजा की ओर-पर नौनपूजा तक का विचार करने हैं। मूर्तिपूजा तक ही सीमित रहना साधक या धर्मज्ञोनी है।

१०—जो व्यक्ति किसी एक विशिष्ट धर्म को मानता है वह वस्तुतः अन्य विशिष्ट धर्म को भी मानता है। गान्धी इसीलिए कहते थे कि चूंकि मैं सच्चा हिन्दू हूँ इसीलिए मैं सच्चा ईसाई भी हूँ, सच्चा पारसी भी हूँ, सच्चा मुसलमान भी हूँ, सच्चा यहूदी भी हूँ.....इत्यादि। जो सच्चा मुसलमान है वह सच्चा हिन्दू है, सच्चा यहूदी है, सच्चा ईसाई है.....इत्यादि। इसी प्रकार जो सच्चा ईसाई है वह सच्चा हिन्दू है, सच्चा मुसलमान है, सच्चा यहूदी है.....इत्यादि। इस तत्त्व को न समझकर किसी ने कहा कि गान्धी प्रच्छन्न ईसाई है, दूसरों ने कहा कि वे मुस्लिम-परस्त हैं और तीसरों ने कहा कि वे महाधूर्त कूटनीतिज्ञ हैं। वास्तविकता यह है कि वे सच्चे हिन्दू हैं और सर्व धर्म समभाव को मानने के कारण सच्चे ईसाई, मुसलमान, आदि भी हैं। प्रत्येक धर्म का दार्शनिक अथवा रहस्यवादी ज्ञान बताता है कि गान्धी ठीक थे और, उनके छिन्द्रान्वेषक सत्य से काफी दूर थे।

१४ स्वदेशी

स्वदेशी एक दार्शनिक मत है और एक नैतिक, धार्मिक, सामाजिक तथा राजनैतिक व्रत है। हम पहले इसके नैतिक-धार्मिक पक्ष पर विचार करेंगे। गान्धी ने इसे वर्तमान युग का महाव्रत कहा है।

स्वदेशी की धार्मिक व्याख्या को हम सर्वधर्म समभाव में देख चुके हैं। उसकी नैतिक व्याख्याएं दो हैं। "स्वदेशी आत्मा का धर्म है, पर वह किसर गया है, इससे उसके निषय में व्रत लेने की जरूरत रहती है। आत्मा के लिए स्वदेशी का अन्तिम अर्थ सारे स्थूल संवन्धों से आत्यन्तिक मुक्ति है। देह भी उसके लिए परदेशी है। क्योंकि देह अन्य आत्माओं के साथ एकता स्थापित करने में बाधक होता है, उसके मर्म में विघ्नरूप है। जीवमात्र के साथ ऐक्य साधते हुए स्वदेशी धर्म को जानने और पालने वाला देह का भी त्याग करता है।

"यह अर्थ सत्य हो तो हम अनायास समझ सकते हैं कि अपने पाप रहने वालों की सेवा में ओत-प्रोत हुए रहना स्वदेशी धर्म है। यह सेवा करते हुए ऐसा आभासित होना संभव है कि दूर जाने बाकी रह जाते हैं अथवा उनको हानि होती है, पर यह केवल आभास ही होगा। स्वदेशी की शुद्ध सेवा करने में परदेशी की भी शुद्ध सेवा होती ही है। यथा विप्ले तथा ब्रह्माण्डे ३५।"

दूर की सेवा करने का मोह करने में वह हो नहीं पाती और पड़ोस सेवा छूट जाती है। यो इधर-उधर दोनों बिगड़ते हैं। दूर वालों की करने जाने में उनकी सेवा करने का जिसका धर्म है वह उसे भूलता है। का वातावरण बिगड़ा और अपना तो बिगड़ कर चला ही था। यों स्व का पालन न करके परदेशी के पालन करने में हर तरह से नुकसान है। स्वदेशी की पूर्ण सेवा हो गयी है तो कुछ परदेशी की भी उसी में सेव गयी है। क्योंकि अन्य लोग अपनी स्वदेशी करने की प्रेरणा लेंगे। यदि अतिरिक्त परदेशी की सेवा करनी आवश्यक हो तो पूर्ण स्वदेशी करके की जा सकती है। पर स्वदेशी की पूर्णता संभव न होने पर यह संभव है। यह स्वदेशी स्वधर्म का अर्थात् स्वकर्म का पालन है। “स्वधर्म के प से परधर्मों को या परधर्म को कभी हानि नहीं पहुंच ही नहीं सकती पहुंचनी चाहिए। पहुंचे तो माना हुआ धर्म स्वधर्म नहीं है, बल्कि स्वाभि है, अतः वह त्याज्य है^{६६}।”

“स्वदेशी में स्वार्थ नहीं है अथवा है तो वह शुद्ध स्वार्थ है। शुद्ध स्व यानी परमार्थ, शुद्ध स्वदेशी यानी परमार्थ की पराकाष्ठा^{६७}।” यह स्वत का दार्शनिक अर्थ है। सत्यता निरपेक्ष आत्मनिष्ठा है। स्वदेशी को पूर्ण से प्राप्त करना स्व और पर के भेद को प्राप्त करते हुए उस वस्तु को प है जो आभासित स्व और पर का आधार है। वही सच्चा स्वार्थ, स्वस् या आत्मनिष्ठा है।

स्वदेशी के सामाजिक पहलू पर जोर देते हुए गांधी ने देशभर में स्व को अपनाने का प्रचार किया। चर्खे से सूत कातना और उस सूत से कप चुनचों खादी का काम है। ऐसे बुने हुए अपने देश के कपड़े को ही पहन स्वदेशी का व्रत है। पर जो लोग खादी पहन-पहन कर स्वदेशी धर्म पूर्ण पालन हुआ मान बैठते हैं वे महामोह में डूबे हैं। “खादी सामाजि स्वदेशी की पहली सीढ़ी है, इस स्वदेशी धर्म की परिसीमा नहीं है। ऐसे खा धारी देखे गए हैं जो अन्य सब सामान परदेशी भरे रहते हैं। वे स्वदेशी पालन नहीं करते। वे तो प्रवाह में बहते वाले हैं। स्वदेशी व्रत का प करने वाला हमेशा अपने आम-पास निरीक्षण करेगा और जहाँ-जहाँ पड़ो की सेवा की जा सकती है अर्थात् जहाँ-जहाँ उनके हाथ का तैयारिक

हुआ माल होगा वहाँ-वहाँ वह दूसरा छोड़कर उसे लेगा, फिर चाहे स्वदेशी वस्तु पहले मँहगी और कम बर्जे की ही वीं न हो^{६८} ।”

स्वदेशी की नैतिक, धार्मिक, सामाजिक तथा दार्शनिक व्याख्या करके गान्धी ने इसे राजनैतिक अस्त्र भी बताया । उन्होंने देशभर में आन्दोलन किया कि विदेशी कपड़ों को जला देना चाहिए । विदेशी माल का बहिष्कार करना चाहिए । देशवाभियों ने गान्धी के इस संदेश का पालन किया और देश के कोने-कोने में विदेशी कपड़ों की होली खेली गयी । अग्रेज तथा अन्य यूरोपवासी इस होली को देखकर दंग रह गये ।

इस पर रवीन्द्रनाथ ठाकुर तथा दीनबन्धु एण्ड्रूज ने गान्धी पर सन्देह किया । उन्होंने देखा कि स्वदेशी अन्तर्राष्ट्रीयता के विरुद्ध है । इससे अपने देश का अन्य देशों के साथ संबन्ध नहीं निभता । यही सन्देह गान्धी के अमर जीवनचरितकार रोमें रोलां ने किया है । उन्होंने यह स्वीकार किया है कि गान्धी के मन में स्वदेशी की स्वस्थ धारणा थी पर उनके शिष्यों और अनुयायियों के हाथ में पड़कर यह दिगड़ गयी । काका कालेलकर की पुस्तक-गास्पेल आफ स्वदेशी (स्वदेशी की गीता) की उन्होंने कटु आलोचना की है और यह निष्कर्ष निकाला है कि “माल और विचार दोनों का बहिष्कार करना पापपूर्ण है^{६९} ।”

किन्तु रवीन्द्रनाथ ठाकुर, दीनबन्धु एण्ड्रूज तथा रोमें रोलां की धारणाएं त्रिमूल हैं । गान्धी तथा कालेलकर ने स्वदेशी की जो व्याख्या की है वह कदापि खेसी नहीं करी जा सकती है जिससे कि परदेशी की हानि हो । जो विचार और माल स्वदेश में हो उसको परदेश से लाया खराब है और जो विचार और माल स्वदेश में नहीं है उसे परदेश से लाना बन्धा है । इसी प्रकार जो माल और विचार परदेश में नहीं है और हमारे यहाँ है, उसका हमें निर्यात करना चाहिए । फिर परदेशी विचार और माल को लेते समय हमें स्वदेशी विचार और माल की उपेक्षा न करनी चाहिए और न उस माल तथा विचार के स्वदेशीकरण को ही भुला देना चाहिए । गान्धी ने तो बार-बार कहा और उनके अनुयायियों ने उसका पालन भी किया कि ‘स्वदेशी धर्म का पालन करने वाला परदेशी का कभी द्वेष नहीं करेगा^{७०} ।”

उक्त सन्देह का कारण यह है कि लोगों ने सोचा कि जो अमूल्य और

असंख्य कपड़े जला दिए गए, यदि वे ही वस्त्रहीनों को दे दिए जाते तो अच्छा था। पर उनका दान स्वदेशी के विपरीत था। जब शराबखोरी बन्द होती है तो शराब बेचने वाले को बुरा लगता है क्योंकि उसकी आमदनी जाती रहती है। शराबखोरी अजर कोई आदमी बन्द करता है तो उसे अपनी शराब को नष्ट कर देना ही ठीक है, न कि किसी को देकर शराबी बनाना। उसका स्वधर्म या स्वभाव शराब पीना-पिलाना नहीं है। यही बात विदेशी कपड़ों के बारे में भी जानना चाहिए। विदेशियों को इन कपड़ों से आमदनी थी। अपने देश को इनसे कई तरह की हानि थी। अपने देश का कपड़ा इनके सामने चल नहीं पाता था, विक नहीं पाता था। ये कपड़े बड़े मंहगे थे। इनसे विदेश के लोग धनी हो जाते थे और देश के लोग निर्धन। इनको जला देने से यह सिद्ध करना था कि देश अब अंग उठा है उसने अपने गन्दे स्वभाव को छोड़ दिया है। वह अब विदेशी बाना नहीं पहनेगा, वह स्वदेशी कपड़ा पहनेगा, वह यथासंभव प्रत्येक स्वदेशी वस्तु का प्रयोग करेगा। इस तरह से विदेशियों को पाठ पढ़ाया गया कि वे हमें अपना शिकार न बनायें। शायद राष्ट्रीय स्वतन्त्रता-आन्दोलन में पर्याप्त जान न आती यदि स्वदेशी का आन्दोलन न किया गया होता। आन्दोलन हुआ। सफलता मिली। देश आजाद हुआ। हमारे माल तथा विचार की अन्य देशों में कदम हुई। इन सब परिणामों से सिद्ध है कि हमारा स्वदेशी बत ठीक था। अतः कतिपय महापुरुषों की शंकाएँ निमूल थीं। स्वयं गान्धी तथा उनके अनुयायियों ने पश्चिम के देशों से काफी शिक्षा ली थी। उनके विचारों को पचाया था। पर उन्होंने पक्का कर उन विदेशी विचारों का स्वदेशीकरण कर दिया था। यही कारण है कि आज भारत पूर्वी और पश्चिमी सभ्यता का समन्वय करने वाला समझा जाता है। दार्शनिक-प्रबन्ध रामचन्द्र दत्तात्रेय रानडे ने स्पष्ट कहा है कि "यदि पश्चिम और पूर्व मिलने वाले हैं तो वे भारत में मिलेंगे, यूरोप में नहीं"। इस कथन में आज बहुत-कुछ सत्यता सभी को प्रतीत होती है।

१५. अस्पृश्यता-निवारण

जानना का रोग सगार भर में फैला है। कुछ लोग अपने ही देश-वासियों को अस्पृश्य मानते हैं। हिन्दुधर्म में तो अस्पृश्यता धर्म का अंग

समझ ली गयी है। गान्धी इसके विपरीत थे। वे अस्पृश्यता को हिन्दू धर्म का अंग नहीं मानते थे। वह "उसमे धुनी हुई सडन है, वहय है, पाप है और उसका निवारण करना प्रत्येक हिन्दू का धर्म है, परम कर्तव्य है" ७२।"

भंगी, चमार आदि को अछूत कहना, उनसे कोई संबन्ध न रखना और उनसे प्रेम न करना मानवता के प्रति अन्याय है। कर्म ने कोई छून और कोई अछूत नहीं हो जाता। कर्म से कोई ऊँच और कोई नीच नहीं हो जाता है। अस्पृश्यता ऊँच-नीच की भावना से उत्पन्न हुई है, वर्णाश्रम धर्म में नहीं। यह भावना अनुचित है, वर्णाश्रम धर्म अनुचित नहीं है। इन भावना को नष्ट कर देने से अस्पृश्यता का निवारण हो जायगा और वर्णाश्रम धर्म भी बना रहेगा। कुछ लोगों का मत है, विशेषतः डा० भीमराव अम्बेडकर का, कि अस्पृश्यता का निवारण तभी हो सकता है जब कि वर्णाश्रम धर्म को नष्ट कर दिया जाय। पर गान्धी इसके विपरीत थे। उन्होंने प्रमाण पेश किया कि वेदोपनिषत्काल में वर्णाश्रम धर्म था पर अस्पृश्यता नहीं थी। बाद की जब ऊँच-नीच की भावना लोगों के हृदय में बैठ गयी तो उसी संस्था से, वर्णाश्रम धर्म से नहीं, अस्पृश्यता उत्पन्न हो गयी। वर्णाश्रमधर्म की संस्था में दोर नहीं है। अतः उसे सुरक्षित रखना चाहिए। वह संस्था धार्मिक न होकर अधिकतर सामाजिक है। उसके बिना समाज चल नहीं सकता।

कुछ लोग कहते हैं कि अछूतों का उद्धार तब किया जाय जब कि वे गन्दी आदतों को, गन्दे रिवाजों को, दूर कर दें। किन्तु गान्धी ने बिना किसी शर्त के छूआछूत को नष्ट करने का व्रत लिया। यह दूसरी बात है कि छूआछूत को बिना किसी शर्त के नष्ट करने हेतु भी अछूतों के गन्दे रिवाजों और बुरी आदतों को सुधारा जाय, उन्हें शिक्षित किया जाय और स्वच्छ रहने की आदत पैदा की जाय।

अस्पृश्यों को गान्धी 'हरिजन' अर्थात् ईश्वर के भक्त कहते थे। यों तो सभी प्राणी हरिजन हैं पर दीन-दुःखी ईश्वर के विशेष कृपापात्र है। अतः हरिजन शब्द अछूतों के लिए उपयुक्त कहा जा सकता है।

अस्पृश्यता-निवारण के लिए गान्धी ने निम्नलिखित नियमों के पालन पर जोर दिया—

(१) हरिजनों के साथ खान-पान तथा सादी-विवाह किया जाय।

(२) हरिजनों को सभी मन्दिरों तथा ऐसे ही अन्य स्थानों में, जहाँ उनका

गमन निषिद्ध है, जाने दिया जाय। एतदथ कानून बनाने की भी आवश्यकता है क्योंकि कहीं-कहीं कानून द्वारा हरिजनो का मन्दिर-प्रवेश निषिद्ध है। इन कानूनों को रद्द करते हुए नये कानूनों का बनाना जरूरी है।

(३) हरिजनों के साथ प्रेमपूर्वक मिलना चाहिए। उनको अपनी ही जाति का सदस्य समझ कर उनके साथ व्यवहार करना चाहिए।

अपने अस्पृश्यता-निवारण सम्बन्धी कार्यों के कारण गान्धी कुछ लोगों के द्वारा सनातनी हिन्दू नहीं माने जाते। वे गान्धी की वर्ण-संकर कर्त्ता मानते हैं। पर गान्धी खुद अपने को कट्टर सनातनी हिन्दू मानते हैं। प्रत्येक महापुरुष या महान् दार्शनिक को लोग समझने में भूल करते हैं, यह इतिहाससिद्ध बात है। वैसे ही गान्धी को भी कुछ लोगो ने गलत समझा। वे अहिन्दू नहीं थे। वे सनातनी हिन्दू कहे जा सकते हैं क्योंकि उन्होंने वेदोपनिषत्प्रभृत ब्राह्मणधर्म का पालन किया है। अस्पृश्यता-निवारण वर्तमान युग के हिन्दू धर्म की सबसे बड़ी आवश्यकता है। इसके विपरीत शीतल बुद्ध से लेकर आज तक देश के कितने महापुरुषों ने आवाज उठायी। पर उससे यह जान सकी क्योंकि उन्होंने इसके मूल का उच्छेद करने का वातावरण ठीक तरह से नहीं बनाया था। गान्धी ने अहिंसा के तरीके से जो वातावरण बनाया है और आज के युग में समता तथा विश्ववन्दुता का जो संदेश है, उसके कारण अस्पृश्यता कहीं कायम नहीं रह सकती। जिस दिन हिन्दू धर्म से यह निकल जायगी और वह स्वच्छ तथा निष्कलंक हो जायगा, उस दिन गान्धी को लोग अपने धर्म का महाप्रवर्तक मान लेंगे।

१६ अहिंसा और व्रतमीमांसा

हमने ग्यारहो व्रतो की व्याख्या देल ली है। गान्धी उन सबको अहिंसा का ही विकास मानते थे। अतः हमें इस सिद्धान्त को समझना है।

(१) सत्य अहिंसात्मक है और अहिंसा सत्यमय है। 'दोनो वस्तुएँ एक ही हैं तथापि वे रा गन पाज नत, की ओर झुकती हैं। अन्तिम स्थिति में वे एक ही हो जाती हैं। अहिंसा सत्यमय है, अहिंसा निषेधात्मक है। नस्य व-न का साधी है, अहिंसा व-न होने पर भी उसका विषय करती है। सत्य है अत्यन्त मजबूत है। अहिंसा नहीं है। फिर भी अहिंसा को दोषा चार्त्तः। यती परन अमे है। सत्य अहिंसात्मक है। अहिंसा उभारा

संपूर्ण फल है। सत्य में वह छिपी हुई है; किन्तु वह सत्य की तरह व्यक्त नहीं है। इसलिए उसको मान्य किए बिना मनुष्य भले ही शास्त्र का शोध करे, उसका सत्य आखिर उसे अहिंसा ही सिखावेगा^{७१}।”

सत्य और अहिंसा के इस सम्बन्ध को हम कह सकते हैं कि अहिंसा सत्य का अवश्यंभावितव्य या अवश्यंभावी लक्षण है। इसीलिए गान्धी ने कहा कि “अहिंसा और सत्य ऐसे अंत-प्रोत हैं जैसे सिक्के के दोनों रख, या चिकनी चकती के दो पहलू। उसमें किसे उल्टा कहे किसे सीधा? फिर भी अहिंसा को साधन तथा सत्य को साध्य मानना चाहिए^{७२}”, क्योंकि अहिंसा-रूपी साधन अपने हाथ की बात है और वह सत्य का बोधक है। लक्षण ही लक्ष्य का बोधक होता है।

इस प्रकार सत्य और अहिंसा में लक्ष्य तथा लक्षण का भेद हुआ अर्थात् कोई वास्तविक भेद नहीं हुआ। दोनों एक हैं।

(२) ब्रह्मचर्य और अस्वाद को हम एक साथ ले रहे हैं। अहिंसा का अर्थ है सर्वव्यापी प्रेम। विवाह से लोग जितना प्रेम अपने कुटुम्ब-परिवार के लिए करते हैं उतना अन्य के लिए नहीं। विषयभोग से, रसभोग से, लोग अपनी शक्ति की, बुद्धि की, हिंसा करते हैं और दूसरों को भी चोट पहुंचाते हैं। वासनामय प्रेम अभिशाप है। सच्चा प्रेम वासना-शून्य होता है। अतः प्रेम-रूपी अहिंसा का पालन तभी हो सकता है जब कि वासनाओं पर अपनी प्रभुता हो अर्थात् ब्रह्मचर्य तथा अस्वाद का पालन हो, इन्द्रियनिग्रह हो। इस कारण ब्रह्मचर्य तथा अस्वाद अहिंसा के ही सहकारी हैं। जब तक अहिंसा का बोध नहीं, सत्य के सच्चे प्रेम की विकीर्णता नहीं, तब तक ब्रह्मचर्य तथा अस्वाद का पालन नहीं हो सकता। अतः अहिंसा ब्रह्मचर्य तथा अस्वाद का मूल तथा फल दोनों है।

(३) अस्तेय और अपरिग्रह को भी एक साथ लिया जा सकता है। चोरी और परिग्रह से समाज के धन का अपहरण होता है जो प्रत्यक्ष ही हिंसा है। जैसे हमें जितनी आवश्यकता है उतनी ही हवा हम लेते हैं, वैसे ही हमें अपनी आवश्यकता की यथेष्ट मात्रा के अनुसार ही परिग्रह करना चाहिए। अन्यथा हम अहिंसा का खण्डन करेंगे और चोर तथा शोषक कहलायेंगे।

(४) अभय अहिंसा का लक्षण बतलाता है। अहिंसा काचरी के लिए नहीं बल्कि चोरी के लिए है। जो चीर हो, अपनी जान को ग्योछावर करने के

लिए तुला हो, मृत्यु से डरता न हो, वही अहिंसा का पालन कर सकता है, क्योंकि अहिंसा के पालन में पीटे जाने पर भी अहिंसक को स्वयं अपने शत्रु को पीटना नहीं चाहिए और उस पर क्रोध तक भी न करना चाहिए। जब तक आत्मविश्वास न हो, आत्मबल न हो, तब तक इन प्रकार यातनापूर्ण, दुःख से ओत-प्रोत, अहिंसा के मार्ग का पालन असम्भव है। अतः अभय अहिंसा का ही एक प्रकार है।

(५) सर्वधर्मसमभाव और स्वदेशी भी अहिंसा के अनिवार्य परिणाम हैं। विदेशी वस्तुओं और विचारों को बिना स्वदेशीकरण के अनुसरण करने से स्वदेशी की क्षति होती है। विधर्म को अपनाते से स्वधर्म की हिंसा होती है और विधर्म में भी विधर्मों-सा गुण न होने के कारण अपनाते वाले के द्वारा क्षति पहुँचती है। सर्व-धर्मसमभाव न रखने से अपने धर्मों की प्रशंसा करने से दूसरों के धर्मों की निन्दा व्यक्त या अव्यक्त रहती है। इससे दूसरों के भावों की चोट पहुँचती है जो प्रत्यक्षतः हिंसा है। अतः अहिंसक के लिए इन दो व्रतों का पालन अनिवार्य हो जाता है।

(६) कायिक श्रम और अस्पृश्यता-निवारण भी अहिंसा के ही अंग हैं। हम कायिक श्रम न करने के कारण कायिक श्रम करने वालों को छोटा या नीच समझते हैं। इस प्रकार घना तथा दुर्भावना फैलते हैं। अस्पृश्यता तो स्पष्ट ही हिंसा पर आधारित है। इसका निवारण अहिंसा का परिणाम है। किसी के भावों को दुःख पहुँचाना हिंसा है। अस्पृश्यता के कारण घना का समाजीकरण हो गया है। कायिक श्रम न करने से लोग दूसरों की किमाई का अपेक्ष करने हैं और तिसपर भी अपने को श्रेष्ठ समझते हैं।

किन्तु सभी व्रतों की आदर्श स्थिति अप्राप्य है। हमें डर है अस्पृश्यता निवारण की भी आदर्श स्थिति अप्राप्य है क्योंकि यह भी अप्य व्रतों-जैसा ही है। कुछ-न-कुछ अस्पृश्यता सर्वद्वै रहती है। पर उसका दोहरा-हथ काफी कम कर सकते हैं और उसके सभी दुर्गुणों को दूर कर सकते हैं। व्रतों की आदर्श स्थिति को ही सत्य कहते हैं। यहाँ तक कि अहिंसा की भी आदर्श स्थिति सत्य है। अहिंसक से सभी गुण या व्रत सत्य के विकसित या प्रकार हैं। गान्धी ने निम्न व्रतों गन्त परने-स्वर है

१७ उपवास, शयना और आति

उपासक दैनिक गुणों की प्राप्ति बिना उपवास, शयना तथा आति से श्रद्धा के नहीं हो सकती है। सभी गुण सत्य के विकसित हैं और सत्य ही पर-

मेश्वर है ! इस सिद्धान्त से स्पष्ट है कि ईश्वर की कृपा के बिना सत्य का, उसका, साक्षात्कार नहीं हो सकता । यदि हम किसी गुण का पालन करना चाहे तो सर्वप्रथम हमें ईश्वर से श्रद्धा रखनी चाहिए और उससे प्रार्थना करनी चाहिए कि वह हमें वह गुण प्रदान करे । गान्धी का स्वयं अपना अनुभव था कि ईश्वर साधक की सहायता करता है और साधक ईश्वर से विश्वास रखकर अपनी साधना में सफल होता है ।

ईश्वर के बिना प्रार्थना असंभव है । प्रार्थना आत्मा की आवाज है । पुनश्च प्रार्थना को गान्धी ने आत्मा की खूराक भी कहा है । ईश्वर की चर्चा करना, उसके निमित्त कार्य करना, उसको अर्पण करके सभी कर्म करना, ये सब प्रार्थना में ही आते हैं । गान्धी सभी प्रसिद्ध घर्षों की प्रार्थनाओं को प्रातः तथा सायम् करते थे । सायंकाल वे प्रार्थना के बाद प्रवचन देते थे जिसमें देश तथा राष्ट्र की समस्याओं पर वे अपना मत देते थे । उसको भी वे प्रार्थना का ही अंग समझते थे ।

प्रार्थना करने से हृदय और बुद्धि के सामने सदैव सद्विचार तथा सद्भावनाएँ रहती हैं जिनसे मनुष्य गलतियाँ करने से बच जाता है । प्रार्थना न करने वाले को कभी अपनी गलतियों से बचने का मार्ग ही पहले से नहीं सूझता है और न वह कभी अपनी गलतियों को मानता ही है । गान्धी ने प्रार्थना के बारे में कहा कि "प्रार्थना अपनी कमजोरी और अयोग्यता को कबूलना है^{७६}" । "प्रार्थना अपने हृदय को टटोलना है ।..... अपनी तम्रता को स्मरण करना है..... अपने को शुद्ध करना है^{७७} ।"

प्रार्थना का मतलब है कि हम ईश्वर को अपने में देखना चाहते हैं^{७८} । "प्रार्थना ईश्वर से कुछ माँगना है या ईश्वर से तादात्म्य स्थापित करना है^{७९} या "ईश्वर से मनने की आत्मा की अत्यन्त भावना ही है^{८०}"

प्रार्थना हृदय से होनी चाहिए । जबल बचन में प्रार्थना नहीं हो सकती । मौन रहकर प्रार्थना की जा सकती है । मौन प्रार्थना श्रेष्ठ भी मानी जाती है । जहाँ प्रार्थना हो वह स्थान भी शान्त तथा नीरव होना चाहिए । कोलाहलपूर्ण स्थान में सच्ची प्रार्थना नहीं हो सकती है । प्रार्थना नियमित रूप से प्रतिदिन होनी चाहिए । सच्चे भक्त तो प्रतिक्षण ही प्रार्थना करते रहते हैं ।

यह पूछे जाने पर कि क्या प्रार्थना के समय को जन-सेवा में लगाना ठीक

नहीं है, गान्धी ने कहा कि बड़े-से-बड़ा कर्मयोगी भी कभी प्रार्थना या उपासना के भक्तिपूर्ण नीतियों को नहीं छोड़ता। आदर्श रूप से यह कहा जा सकता है कि सच्ची जन-सेवा स्वयमेव पूजा है अतः ऐसे भक्तों की प्रार्थना में समय व्यय करने की आवश्यकता नहीं है। पर यह आदर्श दुष्प्राप्य है। यथार्थ में भजन-प्रार्थना सेवा के सहकारी है और भक्त के हृदय में ईश्वर के स्मारक हैं^{११}।

फिर पूछे जाने पर कि क्या प्रार्थना द्वारा ईश्वर को याद दिलाने की जरूरत पड़ती है, गान्धी ने कहा कि नहीं। ईश्वर को याद दिलाने की जरूरत नहीं है। प्रार्थना अपने को याद दिलाना है। यह बतलाती है कि मैं कौन हूँ? इसका कहना है कि मैं अपने अन्दर बैठे अन्तर्यामी को जानूँ और उससे मदद लेकर अपना कर्म करूँ।

पुनश्च उपवास के विषय में गान्धी ने कहा कि यह एक प्राचीन संस्था है। यह सभी धर्मों का प्राण है। शरीर को कष्ट देना आध्यात्मिक प्रगति का सर्वत्र सर्वदा एक कारण माना गया है। “विना उपवास के प्रार्थना नहीं हो सकती। पूरा उपवास आत्मा का अक्षरशः पूर्ण बलिदान है। यह सच्ची प्रार्थना है^{१२}।”

उपवास भीतर से होना चाहिए। बाहर से उपवास करना और भीतर मन में भोग करना उपवास नहीं है। मन से उपवास करने में ईश्वर की भक्ति की आवश्यकता है। जब तक ईश्वर में श्रद्धा-विश्वास न हो, तब तक मन से उपवास रखना कठिन है। मन का ध्यान ईश्वर में लगा देने से वह विषयों से अपने-आप हट जाता है। अन्यथा विषय इतने प्रबल हैं कि वे बलान् मन पर चढ़े रहते हैं। “मन का शरीर के साथ निकट का संबन्ध है और विकारी मन विकारी खुराक खोजता है। विकारी मन तरह-तरह के स्वाद और भोग ढूँढ़ता है। और फिर उस खुराक और भोग का असर मन पर होता है। इससे और उतने अंश में खुराक पर अंकुश रखने की और निराहार की आवश्यकता अवश्य उत्पन्न होती है।

“विकारी मन शरीर और इन्द्रियों पर काबू पाने के बजाय उनके बग होकर काम करता है। इससे भी शरीर की शुद्ध और कम-से-कम विकास उत्पन्न करने वाले आहार की मर्यादा की और भक्ति-भोग से निराहार की उपवास की आवश्यकता रहती है। अतः जो यह कहते हैं कि मर्यादा की उपवास की आवश्यकता नहीं है, वे अपने ही काम में हैं।

जितने कि खूराक और निराहार को सर्वस्व मान लेने वाले मेरा अनुभव तो मुझे यह सिखलाता है कि जिसका मन संयम की ओर जा रहा है उसके लिए खूराक की मर्यादा और निराहार बहुत मददगार हैं =^३।”

इतना होने पर भी गान्धी का कहना है कि उपवास का “मुझ पर तो आरोग्य और विषयवासना दोनों की दृष्टि से बहुत अच्छा असर हुआ। फिर भी मैं जानता हूँ कि उपवासादि का ऐसा असर सभी पर होना अनिवार्य नियम नहीं है। विषय-वासना को रोकने में इन्द्रियदमन की इच्छा से किए हुए उपवास का ही प्रभाव होता है।.....उपवास-काल में विषय-वासना को रोकने और स्वाद को जीतने की सतत भावना हो तभी उसका फल होता है। बिना हेतु और बिना मन के किए हुए शारीरिक उपवास का स्वतंत्र परिणाम विषय-वासना के दमन के रूप में प्रकट होगा, यह मानना निराश्रम है =^४।”

उपवास आत्मशुद्धि का साधन है। यह आत्म-निरीक्षण तथा आत्म-परीक्षण है। अपने किए हुए दोषों या पापों के प्रायश्चित्त के लिए भी उपवास करना अच्छा है। इसका टिकाऊ प्रभाव पड़ता है।

गान्धी ने इसको अनशन का नाम दिया। वे इसको धार्मिक तथा नैतिक संध्या ही नहीं मानते थे। उन्होंने इसका सामुदायिक प्रयोग किया। सामाजिक तथा राजनीतिक बुराइयों को मिटाने के लिए उन्होंने कई बार अनशन किया। कुछ बार तो आमरण अनशन किया। प्रत्येक बार यथेष्ट लाभ हुआ। समाज और राजनीति में स्वास्थ्य-लाभ हुआ, ठीक वैसे ही जैसे व्यक्तिगत उपवास ने शारीरिक स्वास्थ्य-लाभ लाया है।

“उपवास शक्ति के अन्दर एक धमक को देने के लिए किया जाता है। वह तो शक्ति को बनाता है। उपवास उदात्त सामर्थ्य उत्पन्न करता है। इससे उपवास का असर क्षणिक नहीं होता। वह टिकाऊ होता है। उपवास करने वाले में इसके लिए नैतिक योग्यता है या नहीं, यही जुदी बात है =^५।”

सार्वजनिक अनशन राजनीति तथा समाज-नीति की अनेक समस्याओं को हल कर देता है। “अहिंसा के पुजारी के पास यही जाखिरी हथियार है। जब इन्सानो अक्ल काम नहीं करती तो अहिंसा का पुजायी उपवास करता है। उपवास से प्रार्थना की तरफ तबियत ज्यादा तेजी से जाती है। अपनी उपवास रहानी बीज है और उसका सब ईदबार की तरफ होता है।

इस तरह के काम को असेर जनता की, जिन्दगी पर यह होता है कि अगर वह उपवास करने वाले को जानती है तो उसकी सोई हुई अन्तरात्मा जाग उठती है—^{५१}”

पर हर चीज का शास्त्र होता है। उपवास या फाके का भी शास्त्र है। 'बगैर तरीके के फाका करने में धर्म नहीं होता। अगर कोई कहे कि जब तक ईश्वर मेरे सामने नहीं आयेगा तब तक मैं भूखों मरूँगा, तो वह मर भले ही जाय, पर ईश्वर उसे नहीं दिखेगा। सार्वजनिक अनशन का भी एक शास्त्र है, और उसको जानने वाला मैं हूँ। यद्यपि मैं भी उसे पूरा नहीं जानता, पर सबसे ज्यादा मैं ही उसे जानता हूँ—^{५२}”

सार्वजनिक अनशन के लिए निम्नलिखित बातों का होना जरूरी है—

(१) अनशन की नैतिक तैयारी करनी चाहिए। नैतिक तैयारी का मतलब यह है कि एक ओर उपवास करने वाले को अपने को नीति की दृष्टि से अच्छा बनाना चाहिए और दूसरी ओर उसे अन्य शान्ति-पूर्ण ढंग से अपने कार्य की सिद्धि प्राप्त करने की चेष्टा करनी चाहिए।

(२) स्वार्थ की पूर्ति के लिए उपवास नहीं करना चाहिए। व्यक्तिगत स्वार्थ को पूरा करने के लिए, किसी से रुपया लेने के लिए, किसी को घमकाने के लिए उपवास नहीं करना चाहिए। ऐसे उपवासों का कोई भी महत्व नहीं है और न वे फलप्रद ही सिद्ध होते हैं। उपवास का लक्ष्य आत्मशुद्धि, लोक-कल्याण, नैतिक जागृति तथा सत्य की विजय है। जब तक निस्वार्थ भाव से उपवास न किया जाय, उसका कोई फल नहीं होता।

(३) उपवास का आधार कोई ऐसा सार्वजनिक विषय हो जिसकी पूर्ति नीतिसंगत हो, पर यह अन्य उपायों से प्राप्त न हो सका हो।

(४) उपवास करने वाले के साथ उस विषय पर सच्चा अभ्रान्त, निश्चित तथा प्रचुर लोकमत हो। उपवास करने वालों पर लोगों की श्रद्धा हो। वे उसे जानते हों।

(५) उपवास करने वाले हृदय से साहसी होकर पूरी तरह अनशन करें। वे मन से भोग न भोगते हों। मरने के लिए भी वे तैयार हों।

(६) उनमें विश्वास हो कि उनके उपवास का फल निश्चित अच्छा होगा, फिर वह चाहे उनके मरने के बाद ही क्यों न हो।

(७) विध्वस्त लोगों के अभ्रान्त आशवासन पर कि वे उपवास के लक्ष्य

को प्राप्त करने के लिए तन-मन-धन से कोशिश करेंगे, अनशन तोड़ा जा सकता है, क्योंकि नैतिक चेतना रूपी उसका फल मिल गया ।

(८) उपवास करने वाला ईश्वर में अटूट श्रद्धा रखता हो ।

(९) उपवास प्रायश्चित्त के लिए भी किया जा सकता है ।

उपवास धमकी देना नहीं है । यह प्राणों की झूठ में ही बाजी लगाना नहीं है । यह अनैतिक उपाय नहीं है । यह विद्युद्ध नैतिक उपाय है ।

पर अन्य सस्थाओं की भांति उपवास का भी कभी-कभी अनुचित प्रयोग कर लिया जाता है । किन्तु साधको को इससे परहेज करना चाहिए । सच्चा उपवास करते-करते उन्हें सहज ही ज्ञात हो जायगा कि किन परिस्थितियों में उपवास या सार्वजनिक अनशन करना चाहिए और किनमें नहीं करना चाहिए ।

उपवास और प्रार्थना पर ध्यान देते हुए गान्धी ने कहा कि "ईश्वर की प्रार्थना का फल नहीं माँगा जा सकता और न उसकी प्रार्थना छोड़ी ही जा सकती है । खाने-पीने का उपवास भले ही हम कर लें—समय-समय पर करना भी चाहिए, पर प्रार्थना का फाका नहीं हो सकता । हमें आखिरी सास तक राम को भजना चाहिए.....वह धैर्य, वह सबूरी हमें नामस्मरण से ही मिल सकती है " " ।" कबीरदास ने कहा भी तो है कि "मन लागो मेरो यार फकीरी में ।.....साहब मिलै सबूरी में " " ।

गान्धी सिर्फ प्रार्थना और उपवास के लिए ही ईश्वर में विश्वास नहीं करते थे । उनका कहना था कि ईश्वर की कृपा के बिना कोई काम नहीं हो सकता । प्रार्थना, उपवास, एकादश व्रतो का पालन, रचनात्मक कार्यक्रम, वर्णाश्रम-धर्म तथा सत्याग्रह-आन्दोलन सब कार्यों का समर्थक पावन करने के लिए ईश्वर का अनुग्रह आवश्यक है । उनका मत है कि सच्ची निष्ठा वालों को ईश्वर उबार लेता है और जाने-अबजाने सहायता करता है । इस प्रकार वे भक्ति को साधारण श्रद्धा तथा दैनिक प्रार्थनादि तक ही नहीं सीमित रखते थे । वे भक्ति के चरम सिद्धान्त 'अनुग्रहवाद' या 'पुष्टिवाद' का भी समर्थन करते थे जिसका सबसे सुन्दर परिपक्व वर्णन वल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैतवाद में मिलता है ।

पर इस अनुग्रहवाद को मानते हुए भी गान्धी वैयक्तिक प्रयत्न पर भी जोर देते हैं । उनकी भक्ति इस कारण मार्जार-किशोर-न्याय का प्रपत्तिमार्ग नहीं है, बल्कि वह कपि-किशोर-न्याय का प्रपत्तिमार्ग है । प्रपत्तिमार्ग के इन दो

सम्प्रदायों को रामानुज-दर्शन में काफी प्रतिष्ठा मिली है। पर गान्धी कपि किशोरवत् प्रपत्ति अर्थात् शरणागति के पक्ष में है जिसमें जीव को शरणापन्न होने पर भी कर्म करना पड़ता है।

इस प्रकार भक्ति, प्रार्थना तथा उपवास का आभारा लेकर ही नैतिक गुणों का संपादन हो सकता है। फिर इन सब के सहारे ही वर्णाश्रम धर्म, रचनात्मक कार्यक्रम तथा सन्यास-आन्दोलन का निष्काम भाव से पालन हो सकता है। यह सब करते-करते ही लोग सच्चा स्वराज्य—वैयक्तिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक तथा आध्यात्मिक—प्राप्त कर सकते हैं। यही गान्धी का वह नव्य कर्ममार्ग है जिसे उनके पूर्व किसी ने इस रूप में प्रस्तुत नहीं किया था।

१८ ज्ञान, कर्म और भक्ति

गान्धी के नव्य कर्ममार्ग का लक्ष्य आत्मशुद्धि द्वारा ज्ञानोदय प्राप्त करना है। बुनियादी ज्ञानमीमांसा का विचार करते हुए हमने देखा कि सस्कार से ही अन्तरात्मा के ज्ञान की उत्पत्ति होती है। अतः लगता है कि गान्धी का मार्ग क्रम से कर्ममार्ग तथा ज्ञानमार्ग था अर्थात् वे कर्म और ज्ञान के क्रम-समुच्चय को मानते थे। पर यह ऊपर से ही दिखाई पड़ता है। भीतर पढ़ने से मालूम होता है कि उनके मार्ग में ज्ञान और कर्म का युगपत् समुच्चय है। ज्यों-ज्यों कर्म होता है त्यों-त्यों ज्ञान होता है और ज्यों-ज्यों ज्ञान होता है त्यों-त्यों कर्म होता है। उनका परमेश्वर भी निष्क्रिय नहीं है। वह भी क्रियावान है। फिर वे कैसे कर्म से सन्यास ले सकते हैं? विशुद्ध ज्ञान की अवस्था जिसमें कर्म की आवश्यकता नहीं है उनके लिए आदर्श है। पर उस आदर्श तक वे पहुँचे नहीं हैं। और उनका कहना भी है कि जब तक वेह रहती है तब तक उस आदर्श तक पहुँचा भी नहीं जा सकता है। इससे सिद्ध है कि वे ज्ञान और कर्म के सहस्रसमुच्चय में विश्वास करते थे।

फिर चूँकि उनके कर्ममार्ग की प्रेरणा ईश्वर की श्रद्धा में है और उनका ज्ञान ईश्वर-दर्शन या हरिदर्शन है जिसके लिए विशिष्ट प्रतिक्षण सञ्ची प्रार्थना हृदय से होती रहती चाहिए, इसलिए हम कह सकते हैं कि वे भक्ति का भी अपने मार्ग में सम्मिलन करते थे। इस प्रकार उनका मार्ग ज्ञान-कर्म और भक्ति का सह-समुच्चय हुआ। इसमें कर्म और भक्ति का तुल्य महत्त्व है। जो भक्ति-पदावली में हमें कहे तो कहेंगे कि कर्म और भक्ति का

समसमुच्चय है और ज्ञान का स्थान इन दोनों से कम है। पर उसका भी समुच्चय कर्म और भक्ति के साथ ही साथ है। उसका निराकरण हम नहीं कर सकते हैं।

ज्ञान और भक्ति दोनों कर्मपरक हैं। अतः गान्धी प्रायः अपने मार्ग को कर्म-मार्ग ही कहते हैं। वे अपने को कर्मयोगी कहते हैं। पर कर्मयोगी शब्द में वे भक्ति और ज्ञान को भी स्थान देते हैं। यह ब्रुनियादी ज्ञानमीमांसा से और कर्ममार्ग की सफलता के लिए भक्ति की आवश्यकता से नितांत स्पष्ट है।

पर यह जान लेना आवश्यक है, कि गान्धी समुच्चयमार्गी होते हुए भी विशुद्ध ज्ञानमार्ग को आदर्श अवस्था में संभव मानते हैं। उनका कहना है कि हम—जैसे अपूर्ण मनुष्यों के लिए कर्म, भक्ति और ज्ञान का समुच्चय-मार्ग ही पल्ले पड़ा है, पर यह संभव नहीं वरन् निश्चित है कि हमें जब अपने आदर्श की प्राप्ति होगी तब कर्म और भक्ति छूट जायेंगे और विशुद्ध अद्वैत ज्ञान ही शेष रह जायगा।

उनके निम्नलिखित वचन इस सिद्धान्त की पुष्टि करने हैं—

१—“एक ऐसी स्थिति होती है, जब आदमी को विचार जाहिर करने की जरूरत नहीं रहती। उसके विचार ही कर्म बन जाते हैं। वह संकल्प से कर्म कर लेता है। ऐसी स्थिति जब आती है तब आदमी अकर्म में कर्म देखता है, यानी अकर्म से कर्म होता है, ऐसे कहा जा सकता है।..... मैं ऐसी स्थिति से दूर हूँ। उस तक पहुंचना चाहता हूँ। उस ओर मेरा प्रयत्न रहता है”^{१६१}

२—शङ्कराचार्य के प्रातःस्मरणम् के तीन श्लोकों के सिद्धान्तों के बारे में उन्होंने कहा कि “उनके अन्तर्गत जो मन्त्र हैं वे हैं, कि—

तद् भक्तिकर्ममत्तं न च तत्तत्

कहते संकोच होता है। क्योंकि उतनी साधना अभी पूरी नहीं हुई है”^{१६१}।

३—“कर्म के बिना किसी ने सिद्धि नहीं पाई। जनकादि भी कर्म द्वारा ज्ञानी हुए।”^{१६२}

४—“बिना भक्ति के ज्ञान हासिलकरक है। इसलिए कहा गया है कि भक्ति करो तो ज्ञान मिल ही जायगा”^{१६३}।

५—“धर्म-वेदना तथा धर्म-जिज्ञासा के बिना ज्ञान नहीं मिलता”^{१६४}।

६—“सत्य के साथ ज्ञान—शुद्ध ज्ञान अवश्यभावी है। जहाँ सत्य नहीं

वहाँ शुद्ध ज्ञान की संभावना नहीं है ! इससे ईश्वर नाम के साथ चित् अर्थात् ज्ञान शब्द की योजना हुई और जहाँ सत्य ज्ञान है वहाँ आनन्द ही होगा, शोक होगा ही नहीं । इसीलिए हम ईश्वर को सच्चिदानन्द के नाम से पहचानते हैं । इस सत्य की आराधना के लिए ही हमारा अस्तित्व, इसी के लिए हमारी प्रत्येक प्रवृत्ति और इसी के लिए हमारा प्रत्येक श्वासोच्छ्वास होना चाहिए । लेकिन सत्य के संपूर्ण दर्शन तो इस देह से असंभव हैं । उसकी वेदव्य कल्पना ही की जा सकती है । क्षणिक देह द्वारा शाश्वत धर्म का साक्षात्कार संभव नहीं होता । अतः अन्त में श्रद्धा के उपयोग की आवश्यकता तो रह ही जाती है" ६५ । ०

चन्द्रशेखर शुक्ल ने भी अपनी कृति 'गान्धीज व्यू आफ लाइफ (गांधी का जीवन-दर्शन) में दिखलाया है कि गान्धी ज्ञान, भक्ति और कर्म के सहसमुच्चयवादी थे । इटली के प्रसिद्ध दार्शनिक क्रोचे की पदावली में उन्होंने यह दिखलाया है कि ये (कर्म, भक्ति और ज्ञान) परस्पर विरोधी (opposite) नहीं हैं, प्रत्युत वे एक दूसरे के व्यवच्छेदक (Distinct) हैं, अतः उनका सहावस्थान तकसंगत है" ६६ ।

परन्तु यह सहावस्थान, यह सहसमुच्चय जब तक विशुद्ध ज्ञान नहीं मिलता, जब तक ईश्वर का साक्षात्कार, आत्मज्ञान, या हरिदर्शन नहीं होता, तभी तक है । मच्चा ज्ञान मिलने पर भक्ति और कर्म छूट जाते हैं और विचार-मात्र से, सकल्प-मात्र से कर्म होते हैं । यही अकर्म से कर्म करने की स्थिति है । यह भगवान् के लिए ही संभव है । गान्धी का भी आदर्श भगवान् में विलीन होने का है । इसको उन्होंने बार-बार कहा है । उसमें विलीन हो जाने पर फिर कर्म उनसे छूट जायेंगे । यही निरपेक्ष ज्ञान की अवस्था है ।

इस स्थिति को व्यक्त करने वाले निम्नलिखित उपनिषद् मंत्र को हम उनकी भजनावलि में संगृहीत पाते हैं—

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयोः ।

श्रीयन्ते चाम्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥ ६७ ॥

अर्थात्

ईश्वर का दर्शन होने पर हृदय की गाँठ टूट जाती है, सब संशय दूर हो जाते हैं और सभी प्रकार के कर्म चूट हो जाते हैं ।

१६ अद्वैतवाद को महान् देव

स्पष्ट है कि गान्धी के मार्ग में यथार्थ और आदर्श, व्यवहार और परमार्थ दोनों की मान्यता है। उनका यथार्थ भी आदर्श से प्रभावित होकर चलता है। बिना आदर्श के उनका यथार्थ टिक नहीं सकता है। इस प्रसंग में हमारा मत है कि गान्धी का तरीका उन अद्वैत वेदान्तियों की तरह है जो कर्म-भक्ति का ज्ञान से क्रमसमुच्चय करते हैं। अद्वैतवेदान्त में प्रसिद्ध है कि "व्यवहारे तु भाट्टनय" अर्थात् व्यवहार में, यथार्थ में कुमारिल भट्ट का सिद्धान्त माना जाय, अर्थात् कर्म-मीमांसा के अनुसार जीवन-निर्वाह किया जाय। फिर जैसे कुमारिल ने कहा कि कर्म-मीमांसा के उपरान्त आत्म-ज्ञान के लिए वेदान्त की धारण में जाना चाहिए, वैसे गान्धी भी कहते हैं कि कर्म के अनन्तर ज्ञान की पराकाष्ठा की अवस्था है जो आत्मज्ञान से ही उपलब्ध होनी है। गान्धी ने कुमारिल की कर्ममीमांसा के स्थान पर अपनी नव्य कर्ममीमांसा स्थापित की। यह उनकी पहली विशेषता है। इस प्रसंग में उनकी दूसरी विशेषता है कि वे व्यवहार में भी आदर्श को कभी भलाते नहीं है और यथाशक्ति अपने व्यवहार को आदर्श के अनुरूप ही बनाते हैं, अब कि कुमारिल की कर्ममीमांसा में प्रायः अद्वैत-तत्त्व की अनुकूलता को भलाकर बिजकुल द्वैतभावना के अनुसार ही जीवन-दर्शन का निर्माण होता है। कुमारिल व्यवहार में अद्वैतभावना को लाने के लिए नहीं कहते। गान्धी का कहना है कि यद्यपि व्यवहार में द्वैत-भावना अनिवार्य है तथापि हम उसको बहुत-कुछ अद्वैत-भावना के आधार पर प्रतिष्ठित कर सकते हैं। कुमारिल के समाज-दर्शन को अद्वैत वेदान्तियों ने मान लिया था। उन्होंने अपने समाज-दर्शन को अद्वैत-दर्शन भी प्रतिष्ठापना नहीं की थी। गान्धी ने इस अभाव को पूरा कर दिया। उन्होंने कुमारिल की कर्ममीमांसा के स्थान पर हमें अद्वैतवाद-परक समाजदर्शन दिया। उन्होंने अद्वैततत्त्व के आधार पर समाज-रचना करने का दर्शन दिया और स्वयं उस पर आचरण कर और करवा कर सिद्ध किया कि वह व्यवहार्य है। इस प्रकार 'व्यवहारे तु भाट्टनय' इस उक्ति से अधिक समीचीन अर्वाचीन अद्वैत वेदान्त के लिए "व्यवहारे तु गान्धीनय" यह उक्ति है। सिद्धान्त और व्यवहार की एकरूपता का बड़े-से-बड़े पैमाने पर प्रयोग करना गान्धी की अप्रतिम विशेषता रही है। यही कारण है कि उन्होंने अद्वैत वेदान्त को इतनी महान् देव से विभूषित किया।

टिप्पणियाँ और सन्दर्भ

- १ भगवद्गीता ५।११ ।
- २ गीतामाता पृ० ११२ ।
- ३ वही पृ० १११ ।
- ४ वही पृ० १३८ ।
- ५ वही पृ० १५० ।
- ६ वही पृ० १५६ ।
- ७ वही पृ० १३६ ।
- ८ वही पृ० १४१ ।
- ९ भगवद्गीता ३।३५ ।
- १० हिन्दू धर्म, पृ० ३६०-३८८ ।
- ११ किसी स्मृति का वचन है ।
- १२ हिन्दू धर्म पृ० ३६३ ।
- १३ वही पृ० ३६२ ।
- १४ वही पृ० ३७८-३७९ ।
- १५ आत्मकथा पृ० १९९ ।
- १६ Vishwa Bharati Quarterly, Gandhi Memorial Peace No, Shantiniketan, पृ० ३५ ।
- १७ गीता माता पृ० ३७ ।
- १८ भगवद्गीता ३।१६ ।
- १९ The Conception of Spiritual Life in Mahatma Gandhi and Hindu Saints, R. D. Ranade, पृ० ११-१५ ।
- २० Mahatma Gandhi, ed S Radhakrishnan, पृ० १३ ।
- २१ देखिए आश्रम-भजनावलि पृ० १० ।
- २२ धर्मनीति पृ० २३ ।
- २३ वही पृ० १२६ ।
- २४ ऊपर उद्धृत विश्व भारती क्वार्टली, पृ० १३ ।
- २५ वही पृ० २६ ।
- २६ पन्द्रह अगस्त के वाक्य; पृ० ११७ ।
- २७ गांधीवाद समाजवाद पृ० १५ ।

- २८ वही पृ० ३ ।
 २९ हिन्दू धर्म, पृ० २२९-२३२ ।
 ३० प्रार्थना-प्रवचन-भाग १, पृ० १४३ ।
 ३१ वही पृ० १६९ ।
 ३२ गीता-माता पृ० ५६६-५६७ ।
 ३३ The Power of Non-Violence, Richard Gregg, पृ० १४७ ।
 ३४ आत्मकथा, पृ० ४४२ ।
 ३५ वही पृ० ४४१-४४२ ।
 ३६ For the Pacifists, Mahatma Gandhi, पृ० ४४ ।
 ३७ हिन्दू धर्म पृ० २३५ ।
 ३८ आत्मकथा पृ० ७९ ।
 ३९ वही पृ० १७ ।
 ४० वही पृ० १८६ ।
 ४१ धर्मनीति, पृ० २३३-२३४ ।
 ४२ वही पृ० १३७-१३८ ।
 ४३ वही पृ० १३९ ।
 ४४ वही पृ० १४० ।
 ४५ The Gita According to Gandhi, Mahadeva Desai, पृ०
 १७६-१७८ ।
 ४६ भगवद्गीता ३।१२ ।
 ४७ ईश उरनिषद् १ ।
 ४८ धर्मनीति, पृ० १२९-१३० ।
 ४९ वही पृ० १३१ ।
 ५० अनीति की राह पर, पृ० १०५ ।
 ५१ धर्मनीति, पृ० १३१-१३६ ।
 ५२ गीतामाता पृ० १३१-१३२ ।
 ५३ भगवद्गीता २।५९ ।
 ५४ धर्मनीति, पृ० १२७ ।
 ५५ वही पृ० १४१ ।
 ५६ वही पृ० १४२-१४३ ।
 ५७ वही पृ० १४४ ।

- ५८ ऊपर उद्धृत विश्वभारती क्वार्टली, पृ० ११ ।
 ५९ धर्मनीति, पृ० १४६ ।
 ६० वही पृ० १४७ ।
 ६१ वही पृ० १४७ ।
 ६२ वही पृ० १५९ ।
 ६३ वही पृ० १५८ ।
 ६४ प्रार्थना-प्रवचन भाग दो, पृ० २३७ ।
 ६५ धर्मनीति, पृ० १७० ।
 ६६ वही पृ० १७१ ।
 ६७ वही पृ० १७२ ।
 ६८ वही पृ० १७३ ।
 ६९ Selected Writings of Mahatma Gandhi, Ronald Duncan,
 पृ० ११४-११५ ।
 ७० धर्मनीति पृ० १७४ ।
 ७१ Philosophical and Other Essays, R. D. Ranade पृ० १८० ।
 ७२ धर्मनीति पृ० १५० ।
 ७३ वही पृ० १३७ ।
 ७४ गीता-साता, पृ० ५४४ ।
 ७५ धर्मनीति, पृ० १२४ ।
 ७६ हिन्दू धर्म, पृ० ७१६ ।
 ७७ वही पृ० १२५ ।
 ७८ वही पृ० १२६ ।
 ७९ वही पृ० १२३ ।
 ८० वही पृ० १२३ ।
 ८१ वही पृ० १२७-१२८ ।
 ८२ वही पृ० १०३ ।
 ८३ आत्मकथा, पृ० ४१७ ।
 ८४ वही पृ० ४२० ।
 ८५ पन्द्रह अगस्त के बाद, पृ० ७३ ।
 ८६ वही पृ० १७५-१७६ ।
 ८७ प्रार्थना-प्रवचन, भाग एक, पृ० १७१ ।

मध्य कर्ममार्ग]

- ८८ वही पृ० १७० ।
- ८९ आश्रम भजनावलि ।
- ९० पन्द्रह अगस्त के बाद, पृ० ८९ ।
- ९१ आश्रम भजनावलि पृ० ४ ।
- ९२ गीता-मान्य पृ० १०८ ।
- ९३ वही पृ० १०७ ।
- ९४ वही पृ० ६ ।
- ९५ धर्मनोक्ति पृ० ११७-१२१ ।
- ९६ वही पृ० ६७ ।
- ९७ आश्रम भजनावलि ।

बुनियादी तत्त्ववाद

१ कर्ममय तथा ज्ञानमय जागृति

गान्धी का दर्शन जीवन की भीमसा है। वे जीवन की समस्याओं पर विचार करते हुए, उन पर काम करते हुए, दर्शन की सनातन समस्याओं पर प्रकाश डालते हैं। उनकी नैतिक, धार्मिक, सामाजिक तथा राजनैतिक जागृति उन्हें विवश करती है कि वे वास्तविकता का, तत्त्व का वैसा ही निरूपण करें जैसा कि उनकी जागृति निर्धारित करती है। इस जागृति को हम कर्ममय जागृति या कर्ममय जागृति कह सकते हैं। सत् क्या है? असत् क्या है? जीव क्या है? संसार क्या है? मृत्यु क्या है? जन्म क्या है? जीवन क्या है? इन प्रश्नों पर कर्ममय जागृति बहुत प्रकाश डालती है और यथा-संभव इनका सही उत्तर भी देती है। कर्ममय जागृति के साथ ही गान्धी के व्यक्तित्व में ज्ञानमय जागृति लगी हुई है। कर्ममय जागृति से प्राप्त अनुभवों को ज्ञानमय जागृति सुसम्बद्ध करती है। इसके फलस्वरूप गान्धी अपने दर्शन का सुसंबद्ध रूप हमारे सामने रखते हैं। इस दर्शन से उनको, उनके साथियों को, उनके अधिकांश देशवासियों की सन्तोष हुआ था और हो रहा है। फलतः उन्होंने इसको एक नाम विशेष से, गान्धीवाद से, अभिहित किया। इसके तत्त्ववाद को हम बुनियादी तत्त्ववाद कहेंगे क्योंकि यह तत्त्वज्ञान के मूलदर्शन के उन मूलभूत सिद्धान्तों का निर्धारण करता है जो सनातन दर्शन (Plato, Aristotle) का अनादि अस्तित्व रखते हैं और जिनका खण्डन किसी भी तर्क द्वारा करना आचार्य और अन्तर के विरुद्ध है।

२ सत या सत्य

सत्यवाद में सत्य का, अस्तित्व का, सत् या सत्य का विवेचन किया जाता है। गान्धी सत् या सत्य पर विचार करते हुए अपने तत्त्व

“सत्य शब्द सत् से बना है। सत् का अर्थ है अस्तित्व-सत्य अर्थात् अस्तित्व। सत्य के बिना दूसरी किसी चीज की हस्ती वही है। परमेश्वर सत्य है, यह कहने की अपेक्षा ‘सत्य ही परमेश्वर है’ कहना अधिक योग्य है। हमारा काम राजकर्ता के बिना, सरदार के बिना, नहीं चलता। इस कारण परमेश्वर नाम अधिक प्रचलित है और रहेगा। लेकिन विचारने पर तो पता लगेगा कि सत् या सत्य ही सच्चा नाम है और यही पूरा अर्थ प्रकट करने वाला है।

“सत्य के साथ ज्ञान—शुद्ध ज्ञान-अवश्यभावी है। जहाँ सत्य नहीं है, वहाँ शुद्ध ज्ञान की संभावना नहीं है। इससे ईश्वर नाम के साथ चित् अर्थात् ज्ञान शब्द की योजना हुई है और जहाँ सत्य ज्ञान है वहाँ आनन्द भी शाश्वत होता है। इसी कारण ईश्वर को हम सच्चिदानन्द के नाम से भी पहचानते हैं।

“इस सत्य की आराधना के लिए ही हमारा अस्तित्व, इसी के लिए हमारी प्रत्येक प्रवृत्ति और इसी के लिए हमारा प्रत्येक स्वामोच्छ्वास होना चाहिए”।

यहाँ पर निम्नलिखित पाँच सारमभित बातें कही गयी हैं —

- (१) सत् है। वह एक है।
- (२) सत् का ही नाम सत्य है।
- (३) सत्य का ही नाम परमेश्वर है।
- (४) सत्य-रूपी परमेश्वर सच्चिदानन्द है।
- (५) हमारा अस्तित्व इसी सत्य-रूपी परमेश्वर या सच्चिदानन्द के लिए है।

तत्त्वज्ञान की दृष्टि से यहाँ दो प्रकार के अस्तित्व कहे गये हैं—एक अस्तित्व तो सत् या सत्य या परमेश्वर या सच्चिदानन्द का है जो एक ही है। और दूसरा अस्तित्व हमारा अस्तित्व है। हम बाद को देखेंगे कि इन दो प्रकार के अस्तित्वों का क्या तत्त्वज्ञानिक स्तर है और इनमें क्या संबंध है? यहाँ हम सिर्फ इतना जानेंकर सतर्पण करें कि ‘सत्य के बिना किसी दूसरी चीज की हस्ती ही नहीं है’ अर्थात् सत्य के बिना हमारा अस्तित्व ही नहीं है। हमारा अस्तित्व यदि कुछ है तो वह इसी सत्य में प्रतिष्ठित है। अतः हम पहले सत् या सत्य के ही अस्तित्व का निरूपण करेंगे। वस्तुतः सत्, सत्य

और अस्तित्व समानार्थी शब्द हैं। गान्धी इन तीनों से एक ही पदार्थ बोध करते-कराते हैं।

३ तत्त्व महत्त्व है

सत के विषय में जब कभी गान्धी विचार करते हैं तो उसे वे सत्य रूप में लेते हैं। उनका तात्पर्य है कि सत् सत्य है अर्थात् सत् होना चाहिए 'है' का द्योतक सत् है और 'होना चाहिए' या 'अवश्य होना चाहिए' का द्योतक सत्य है। सत् को सर्वदा सत्य कहने के कारण, सत्य को सत अधिक महत्त्व का संमझने के कारण गान्धी अपनी तत्त्वमीमासा को महत्त्व मीमासा (Axiology) बना देते हैं। महत्त्वविहीन तत्त्वज्ञान उनके हाथ नहीं है। उनकी दृष्टि में 'होना चाहिए' 'है' से अधिक महत्त्व का है। 'होना चाहिए' पर ही 'होना' या 'है' निर्भर है। महत्त्व पर ही तत्त्व अवलम्बित है। या यो कहा जाय कि महत्त्व ही तत्त्व का लक्षण है। महत्त्वमीमासा इस कारण तत्त्वमीमासा का बोधक है। सत्य इस प्रकार सत का आधा है। सत् शब्द का अर्थ सत्य शब्द के अर्थ से कम है। सत्य अधिक गहरा है वहीं महान् से महान् (महतो महोयान्) है। उसका भाव है महत्त्व। हम उसी को सत्य समझें। इसे किसी अलग धम्म की नन्दन समझना चाहिए। अन तत्त्वमीमासा तत्त्वमीमासा का अन्तर्भाव है।

४ सत का अर्थ तत्त्व

सत को सत प्रमाण तत्त्व के अर्थ से लेने का अर्थ गान्धी जी के अनुसार है।

सत का अर्थ तत्त्व है। यदि तत्त्व तत्त्व है।

प्रमाण तत्त्व का अर्थ तत्त्व तत्त्व है।

अने तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है।

तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है।

तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है।

तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है। और तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है।

तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है। तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है। तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व तत्त्व है।

फिर हमी को वे गीता-बोध में कहते हैं—

‘सत् अर्थात् सत्य, कल्याण-रूप । मतलब कि ईश्वर एक है, यही है, यही सत्य है, यही कल्याण करने वाला है’ ।

यहाँ स्पष्ट है कि सत् शब्द का अर्थ ‘सत्य है और सत्य का अर्थ कल्याण या मूल्य या पुरुषार्थ (Value) है । ईश्वर हमी मूल्यरूपी सत्य की अनिवार्य विशेषता है ।

ऊपर ‘सत्’ शब्द के जो चार अर्थ बतलाए गये हैं वे सभी कल्याण या मूल्य के ही द्योतक हैं ।

(१) सत् का अर्थ ‘सत्य और कल्याण’ है । यहाँ सत्य और कल्याण के अर्थ मूल्य या परम अर्थ हैं ।

(२) सत् का अर्थ ‘मला काम है । इसमें जाहिर है कि सत्यरूपी मूल्य कर्मपरायणता है ।

(३) सत् का अर्थ यज्ञ, तप और दान में दृढता है । यज्ञ, तप और दान नित्य कर्म हैं । अर्थात् यहाँ सत् का अर्थ हुआ ‘नित्य कर्म में दृढता’ अर्थात् सत्यरूपी मूल्य को प्राप्त करने के लिए नित्य आग्रह करना ।

(४) सत् का अर्थ सत्य के निमित्त कर्म है, यह सकल्प व्यक्ति करता है । अर्थात् यहाँ सत् का मतलब व्यक्ति की सकल्पशक्ति या अन्तरात्मा है ।

वस्तुतः ये चारों अर्थ मूल्य के स्वरूप का वर्णन करते हैं । मूल्य व्यक्ति में सकल्प है, उसमें सकल्प-कृत कर्म है, उस कर्म की दृढता है और उस कर्म का आदर्श भी है । माग्धी मूल्य का इस तरह इन्होंने चार रूपों में बतला करके हैं ।

५ अद्वैतवादी मूल्य-मीमांसा

महत्त्व को तत्त्व का लक्षण मान लेने से, भावित्व या भवित्त्व को भूत या सत् का स्वरूप मान लेने से, यह भी स्पष्ट हो जाता है कि महत्त्व-रूपी मूल्य का लक्षण बुनियादी तत्त्ववाद में अनिवार्य है । यह स्पष्ट है कि सत् का अर्थ सत्य और कल्याण है । इसी प्रसंग पर अन्तर्गत गीता-बोध में यज्ञ, तप और दान नित्य कर्म हैं । अर्थात् यहाँ सत् का अर्थ हुआ ‘नित्य कर्म में दृढता’ अर्थात् सत्यरूपी मूल्य को प्राप्त करने के लिए नित्य आग्रह करना ।

रहता तो उसमें बड़बड़ी आती है। व्यवहार को ही मर्यादित शासित करने परमार्थ-रूपी सत्य का नाम ईश्वर पड़ा। चूंकि वह परम तत्त्व भी है अर्थात् उसका विभाजन नहीं हो सकता है और वह अविकल या निष्कल है, इसलिए हम उसको परम सत्य या परमेश्वर भी कहते हैं।

इस महत्त्वभीमांसा मूलक तत्त्ववाद की पुष्टि गांधी पुनः पुनः करते जब कि वे कहते हैं कि परमेश्वर सत्य, ज्ञान और आनन्द है, वह मच्चिदानन्द है। सत्य, ज्ञान और आनन्द स्वतः मूल्य हैं। उनका स्वयमेव महत्त्व है। उनसे हमें वृत्ति मिलती है। हम स्वभावतः उनको प्राप्त करने की चेष्टा करते हैं हमारे सभी व्यवहारों का लक्ष्य उन्हीं को प्राप्त करना है।

जब उन्होंने कहा कि सत्य ही अहिंसा है या सत्य साध्य है और अहिंसा साधन है तब उन्होंने इसी सत्य को प्राप्त करने का तरीका बतलाया। सत्य के अभाव में, सत्याग्रह न होने पर, अहिंसा का पालन असंभव है। यदि अहिंसा को सत्य से पृथक् कर दिया जाय तो वह असंभवित हो जायगा। अहिंसा सत्य में प्रतिष्ठित है, सत्य अहिंसा में नहीं। इसीलिए गांधी ने कहा कि "मुझे ऐसा जान पड़ता है कि अहिंसा को मैं जितना पहचान सका हूँ उससे सत्य को अधिक पहचानता हूँ। मेरा यह अनुभव है कि यदि सत्य को छोड़ दूँ तो अहिंसा की कठिन गुणियों को मैं कदापि नहीं सुलझा सकता"। इस दृष्टि से अहिंसा या तो सत्य ही है और या तो सत्य का अंग है। अन्य गुण जिनका हम वर्णन कर चुके हैं इस सत्य या अहिंसा के ही परिणाम हैं। इससे सिद्ध होता है कि गुणों की जिनमें नैतिक, सामाजिक, आर्थिक तथा धार्मिक सभी गुणों का समावेश है, एक अपनी शृंखला है। उनका एक निजी निकटत्व है जिसका मूर्धन्य सत्य है। सभी गुणों को हम मूर्धन्य कह सकते हैं क्योंकि वे व्यवहार की दृष्टि से मूर्धन्यवान् हैं। इन तत्त्वों में भी निश्चय है कि गांधी का तत्त्ववाद महत्त्वभीमांसा या मूल्य-भीमांसा है। उस महत्त्वभीमांसा का अन्तिम निदान या तत्त्व सत्य या ईश्वर है। अन्य धर्मग्रंथ यदि भी वे इसी के अंग हैं। उन कारण यह भ्रष्टानवाद भी है।

इन अद्वैतपरक महत्त्वभीमांसा के तत्त्ववाद पर ही प्रधान ध्यान देने वाले गांधी के निम्नलिखित शब्द हैं -

सत्य है, असत्य नहीं है। हिंसा है अहिंसा नहीं है। हिंसा ही अहिंसा ही होना चाहिए। यही परम धर्म है। सत्य स्वयं सिद्ध है। अहिंसा उसका

संपूर्ण फल है। सत्य में वह छिपी हुई ही है, किन्तु वह सत्य की तरह व्यक्त नहीं है। इसलिए उसकी मान्य किये बिना मनुष्य भले ही शास्त्र का शोध करे, उसका सत्य आविर उसे अहिंसा ही सिखावेगी।.....सत्य का साक्षात्कार करने वाले तपस्वी ने चारों ओर फैली हुई हिंसा में अहिंसा देवी को संसार के सामने प्रकट करके कहा—हिंसा मिथ्या है, माया है, अहिंसा ही सत्य वस्तु है। अहिंसा के बिना सत्य का साक्षात्कार असंभवित है। ब्रह्मचर्य, अस्तेय, अपरिम्रह भी अहिंसा के अर्थ में हैं। ये अहिंसा को सिद्ध करने वाले हैं। अहिंसा-सत्य का प्राण है” ।

यहाँ स्पष्ट कहा गया है कि एकमात्र मूल्य सत्य ही है। उसका स्वयमेव महत्त्व या मूल्य है। अहिंसा उसका तटस्थ लक्षण है अर्थात् अहिंसा उससे भिन्न होकर उसका परिचय देती है। अहिंसा साधनभूत मूल्य है। अन्य मूल्य जैसे ब्रह्मचर्य, अस्तेय आदि अहिंसा के ही साधन हैं। इस प्रकार मूल्यों की साधन-साध्य शृंखला है। अन्ततोगत्वा सत्य ही एक और अद्वैत मूल्य है। तत्त्वतः वही है और अन्य सभी मूल्य उसके स्वरूप के अन्तर्गत आते हैं। उनकी तात्त्विक सत्ता पृथक् नहीं है। मनुष्य की, हम लोगो की भी सत्ता तभी हो सकती है जब हममें ये मूल्य हों। अन्यथा हम मनुष्य न होकर पशु हैं। ये मानवोचित वर्म या मूल्य हैं। इनके अभाव में मनुष्य का पशु होना तर्कसंगत है। पशुओं का भी तभी अस्तित्व है जब उनमें पाशवोचित मूल्य ही जो अहिंसा तथा उसके विभिन्न रूप हैं। इसी प्रकार उसी की सत्ता हो सकती है जिसमें मूल्य ही यौं कि जो मूल्य ही। वह सत्य का ही साधनभूत सत् है, अर्थात् उसकी सत्ता सत्य की ही सत्ता है। जिसमें ये मूल्य हों वह भी सत्य ही है जैसा कि सत्य के तत्त्वविषय अस्तित्व से ज्ञात हो चका है।

नन्दन के भी नन्दन्य या रूपार्थ है, यह नन्दन करने वाले गान्धी के मनक वचन है। उखन का मादिक अर्थ है नियन या शासन करने वाला। चूँकि पुण्यार्थ या मूल्य मनुष्य को प्रेरित, नियंत्रित और शासित करता है, मनुष्य उसकी ही दृष्टि से प्रत्येक कर्म करता है, इसलिए सत्य को ही ईश्वर कहा जाता है। जब गान्धी ने 'ईश्वर सत्य है' को 'सत्य ईश्वर है' में बदल दिया तो वस्तुतः उन्होंने अपनी ज्ञानमीमांसा का चरम परिचय दिया। ईश्वर सत्य है, इसका अर्थ कोई यह लगा सकता है कि 'अमुक द्रव्य है'। वह अमुक द्रव्य का नाम ईश्वर समझता है। पर ईश्वर वस्तुतः द्रव्य नहीं है। सत्य-

ईश्वर है, इस वाक्य में सत्य का अर्थ मूल्यमात्रता या अर्थवत्ता है मूल्य व्यक्ति और जगत् को नियन्त्रित करता है, शामिल 'सत्य ईश्वर है, इस वाक्य का यही तात्पर्य है। 'ईश्वर सत्य है विशुद्ध तत्त्वज्ञानीय (Ontological) दृष्टि है। 'सत्य ईश्वर में विशुद्ध मूल्य-मीमांसक दृष्टि है। ईश्वर को मूल्य समझने गांधी कहते हैं कि उसका "सबसे तादृश्य नाम सत्य है"।

यहाँ कहा जा सकता है कि जैसे ईश्वर का सबसे अधिक सत्य है, वैसे सत्य का भी सबसे अधिक तादृश्य नाम ईश्वर या परम मूल्य में ईश्वर अर्थात् शासन करने की क्षमता नहीं या मूल्य ही नहीं हो सकता। मूल्य के लिए यह होना जरूरी आधार व्यक्ति का अन्तःस्थल हो और वहाँ रहकर वह व्यक्ति स्वरूप को प्राप्त करने की प्रेरणा दे जो व्यक्ति के व्यक्तित्व से ब कारण यदि ईश्वर का रुढ़िगत अर्थ न लेकर हम वह अर्थ ले जो है तो दावे के साथ कह सकते हैं कि सत्य निरीश्वर नहीं ही ईश्वर होता है। जैसे मूल्यमीमांसा की दृष्टि में सत् को सत्य सत् सत्य है, वैसे ही उसकी दृष्टि में सत्य को ईश्वर भी होना ईश्वर ही है। इसके बिना उसका कुछ मूल्य या महत्त्व ही नहीं हम देख सकते हैं कि 'सत् है', इस वाक्य का साक्षात् सम्बन्ध इस वाक्य से है। और फिर इसी वाक्य का वास्तविक अ जानते हैं जब हम कहते हैं कि सत्य सत् है। 'सत् सत्य है' ही अर्थ लगाया जा सकता है जैसा कि 'ईश्वर सत्य वाक्य का है। 'सत्य सत् है' का सरल अर्थ यही हुआ कि 'स इसी सत्य के स्वरूप पर, इसकी मूल्यता पर विचार करने से हमें है कि सत्य ईश्वर है।

निम्न में बताने हैं कि 'इस जगत् में जहाँ ईश्वर कहते हैं या उनके द्वारा दृश्य भी नियंत्रण नहीं है, वही निःसत्ता बनायी जा सकती है। यह नगुण वस्तु-वस्तु का वास्तविक अर्थ है और ही रहता है, अतिशय है, अति है परन्तु तत्त्व निश्चिन्त नगुण से अतिशय है, उसकी जाँची है

प्राप्त करने का साधन है। व्यक्ति उसी का साधक या शोधक है। साधक होने के कारण व्यक्ति का मूल्य और साधन होने के कारण जगत् का मूल्य है। मूल्य-प्रसंग स पृथक् यदि व्यक्ति, जगत् और सत्य की कल्पना की जाय तो वह कपोल-कल्पना ही होगी, व्यर्थ की बकवास होगी।

सत्य का वर्णन करते हुए उन्होंने पुन 'कहा—“सत्य एक विशाल वृक्ष है। उसे ज्यों-ज्यों मेया जाय, त्यों-त्यों उसमें अनेक फल आते दिखायी देते हैं। उसका अंत ही नहीं होता। ज्यों-ज्यों उनकी गहराई में पहुँचिए त्यों त्यों रत्न मिला करोगे हैं, सेवा के अवसर उपलब्ध होते हैं।”

इस प्रकार सत्य को अन्तर् या महत्त्व या बृहद्धर्मा अर्थात् ब्रह्म माना गया। उपनिषदों ने सत्य को इसी रूप में लिया है।

अब स्पष्ट है कि जैसे प्लेटो के लिए यह परम तत्त्व 'श्रेय' है वैसे गान्धी के लिए भी परम तत्त्व 'सत्य' है। सत्य और श्रेय परमार्थतः एकार्थक है। यदि सत्यम् और शिवम् का कोई मिलन बिन्दु न हो तो उनका महत्त्व विच्छिन्न हो जायगा।

विशुद्ध नीतिशास्त्र की दृष्टि से देखने में दोनों में अन्तर है क्योंकि जहाँ गान्धी 'सत्य' को परम अर्थ बतलाते हैं वहीं प्लेटो शुभ या श्रेय को। प्लेटो की दृष्टि भलाई पर अधिक है तो गान्धी की भलाई और बुराई से परे महत्त्व या भूमा पर। इसीलिए गान्धी उस महत्त्व को ही सत्य कहते हैं। पर मूल्य-मीमांसा की दृष्टि से दोनों का अभिप्राय एक ही है। दोनों ने अपने-अपने परम अर्थ 'परम अर्थ' ही लिया।

५ अन्तःशब्द-वाद

दोनों सच को जानने पर अन्तःशब्द-वाद की भाँति आत्मा मानते हैं। उनके मत में अन्तःशब्द-वाद—

अन्तःशब्द-वाद हिन्दु-मन्दिर-मन्त्र

—विन्दु परमार्थ-श्रेयम्।

अन्तःशब्द-वाद के लिए जो लोग बलि-विन्दु-मन्त्र-वाद को परम अर्थ, परम अर्थ मानते हैं, प्रायः समझते हैं कि वे आत्मा मानते हैं। परम अर्थ तत्त्व ही है कि वे सत्य या शुभ या श्रेय मानते हैं।

जुन के कर्त्तव्य-निष्ठा सेवा, दान का साक्षात्कार आदि आत्मदशव में कोई अर्थ है अन्तःशब्द-वाद को जानना है कि वे 'सत्य' को शकटाचार्य के मत में समझें।

अतः भारतन कुमारप्पा ने ठीक ही कहा कि "उन्होंने अद्वैत के को अन्ध्याम मे लाने का प्रयाम किया और इसलिए जाति-पात का भेद-भाव न करते हुए सभी मनुष्यों को एक समझा। मनु किन्तु सभी जीवित प्राणी भी गाय के प्रतीक से एक समझे जाने कारण दया तथा मैत्री से उनके साथ व्यवहार करना चाहिए"।

अद्वैत-दृष्टि रखते हुए भी गान्धी ने देखा कि आत्मा शब्द प्रयोग करने से लोग उसका दूसरा अर्थ लगा लेते हैं। आत्मा अर्थ परमतत्त्व है और फिर चूंकि परम अर्थ ही परमतत्त्व हो सक सत्यरूपी परम अर्थ को आत्मा या परम आत्मा कहना युक्तियुक्त दुर्भाग्य ने लोक मे 'आत्मा' का अनर्थ भी प्रचलित रहता है। लोग मन बुद्धि, देह आदि को आत्मा समझ लेते हैं। इन सब भ्रमों को दू लिये, 'विषयनिष्ठ गुल्फी (Freytag's Pleasure)' के मूल्यमीमांसक दृष्टि से पता लगाया। विचार करने से पता इसका सबसे तादृश्य नाम 'नसमझी'। इनमान भय से आत्मा नासमझी को दूर करने के लिये 'नसमझी' शब्द प्रयोग है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि गान्धी ने न-समझी पद प्रयोग किया। सत्यमीमासा शायद वर्तमान पाश्चात्य 'एक्सीग्रान्जो' के भारतीय अनुवाद 'सत्यमीमासा, महान्नीमासा' को पढ़ने उसे कहते हैं कि हम उनको अन्य दर्शन-सम्प्रदायों में दृष्टि रखने का पर हमारा यह निश्चय विचार है कि सत्यमीमासा को, ईश्वर कहते हैं, एक्सीग्रान्जो का ही अनुवाद है। हमारा 'सत्य' शब्द प्र लैकर आजतक अनेक अर्थों को लेता गया है, पर उन सब अर्थों में इतना मान्य बात है कि वे सत्य है, परम अर्थ है, परम मूल्य है, पुरुषार्थ है श्री-राम, श्री-कृष्ण के ही प्रचलित भारतीय शब्द 'सत्य' है, वैश्वे नार्थ (Vishve) के लिए यहाँ 'सत्य' शब्द है।

७ सत्यमीमासा और तत्त्ववाद

सत्यमीमासा को हम-वुनियन्दी तत्त्ववाद भी कह सकते हैं क्योंकि सभी दर्शन-सम्प्रदायों की, सभी शास्त्रों की, मनुष्य के सभी काम वुनियन्दी है।

सत्य सत् का ही लक्षण होने के कारण सत् के विज्ञान या तत्त्वज्ञान की बुनियाद है। सब चीज का खण्डन हों सकता है, पर सत्य का खण्डन नहीं हो सकता है क्योंकि प्रत्येक दार्शनिक सत्यार्थी रहता है। सत्य के नाम और रूप के बारे में भले ही अनेक विचार हों, पर इस पर सभी दार्शनिकों का मतैक्य है कि सत्य की गवेषणा अवश्य होनी चाहिए।

गान्धी ने इस सत्य का व्यापक से व्यापक अर्थ किया। उनके मत में सत्य सभी शास्त्रों और मनुष्य के सकल व्यापारों का मुख्य विषय है। सभी शास्त्रों की आधारभूत मान्यता सत्य ही है। प्रत्येक शास्त्र सत्य के विविध पक्षों पर प्रकाश डालता है। गान्धी ने सिर्फ सत्य को अपने दर्शन का एकमात्र विषय माना है। इससे स्पष्ट है कि वे अपने दर्शन की बुनियादी दर्शन समझते थे। उनके बुनियादी तत्त्ववाद में तात्त्विक सत्ता सिर्फ सत्य या मृत्यानुविद्ध मत की है। इस कारण यह तत्त्ववाद उन समस्त तत्त्वज्ञानों की बुनियाद है जिनके अनुसार परम तत्त्व केवल सत् या असत् है क्योंकि, यदि सत् या असत् की खोज सत्य नहीं है तो फिर उनका वाद ही निरर्थक हो जाता है और सत् या असत् की खोज को सत्य मान लेने पर सत्यमीमा को समस्त तत्त्ववादों की बुनियाद आसानी से कहा जा सकता है।

टिप्पणियाँ और सन्दर्भ

- १- धर्मनीति, पृ० ११७-११८
- २- भगवद्गीता १७।२६-२७
- ३- गीता-माता पृ० २४८
- ४- वही, १६
- ५- आत्मकथा, पृ० ५६८
- ६- गीता-माता पृ० १११
- ७- प्रार्थना प्रवचन भाग २ पृ० ३००
- ८- आत्मकथा पृ० ११६
- ९- वही पृ० २७४
- १०- आश्रम भजनावलि ।
- ११- हिन्दू धर्म-संपादकीय

अध्याय ६

ईश्वर

१ ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रमाण

गान्धी की कृतियों में ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करने वाली प्रायः वे सभी युक्तियाँ पायी जाती हैं जिनकी अधिकांश महान् दार्शनिकों ने अपने-अपने समय में दिया है। यहाँ कतिपय युक्तियों की व्याख्या की जाती है।

(१) सृष्टि-वैज्ञानिक युक्ति (Cosmological argument) : सृष्टि-वैज्ञानिक युक्ति निम्नलिखित अनुच्छेदों से स्पष्टतः व्यक्त है—

(क) 'इयं विद्वत्तु मे जो कुछ भी है, छोटा या बड़ा, अल्पतम अणुओं को भी लेकर, वह ईश्वर से व्याप्त है। उसे स्रष्टा या ईश कहा जाता है। ईश का मतलब सासक या प्रभु है। जो स्रष्टा है वह स्वभावतः अपने इस अधिकार से ईश या शासक भी है।'

यह गान्धी द्वारा 'ईशावास्यमिदं सर्वम् यत्किञ्च जगत्या जगत्' इस पद की व्याख्या है। ईशावास्यमिदं सर्वम् ईशावास्योपनिषद् के प्रथम मन्त्र का पहला चरण है। गान्धी इस मन्त्र को हिन्दू धर्म का सर्वस्व-सार समझते थे। अधिक स्पष्ट करने पर पता चलता है कि यह युक्ति यो है—

यदि जगत् है, यानि जगत् की कोई वस्तु है, यदि अणु है, तो ईश्वर अवश्य है, क्योंकि वह उसका कारण या स्रष्टा है। स्रष्टा होने के कारण वह उसका स्वामी या ईश्वर (ईश्वर का अर्थ स्वामी है) है।

(ख) गान्धी प्रातःकाल जो प्रार्थनाएँ करते थे, उनमें एक प्रार्थना नमस्ते, सते ते जगत्कारणाय जगत् के कारणरूप और मन्त्र-परम-ईश्वर को नमः-नादः।

नमःते निते न सर्वप्रोक्तप्रदान = सारे विश्व के आधार के चेतन्य। तुमे = नमस्कार।

नमःते जगत्कारणाय = उपकाशम = तु ही जगत् का एकमात्र गानन करने वाला है और अपने ही प्रकाश में प्रकाशित है।

स्पष्ट है कि गान्धी यहाँ अनवस्था दोष को बचात पिता के रूप में सिद्ध कर रहे हैं ।

(३) नैतिक युक्ति । इसके विविध प्रकार हैं । कुछेक लिखित हैं —

- (क) “भगवान् है, लेकिन हमारी तरह नहीं । उमरे लिए ही जीते हैं, लेकिन भगवान् तो खुद जीवन है । इसी हरमानी मे, भगवान् का गुण नहीं है । भलाई भगवान् ह अलग जिस भलाई की कल्पना की जाती है, वह बेजान तभी तक टिकती है जब तक उससे हमें फायदा पहुँचता है सदाचारो के बारे मे भी सच है । अगर उन्हें हमारे जीवन है तो हमें यह मोचकर अपनेमे उन्हें बढ़ाना होगा कि भग सबन्ध है । वे भगवान् के दिए हुए हैं । हम भले ही बनवा • हम भगवान् को पाना और उसमे मिल जाना चाहते हैं ।

“दुनिया के सारे निर्जीव नैतिक सिद्धान्त बेकार हैं, व अलग उनकी कोई हस्ती नहीं है—वे बजान हैं । भगवान् के वे जानदार बनकर आते है । वे हमारे जीवन के अग बन ज ऊबा उठाने हैं । इसके खिलाफ, भलाई के बिना भगवान् भी अपनी झूठी कल्पनाओं मे ही उमे निर्या बनो है —उमने कोशिश कर ।

लोक-व्यवहार मे कुछ-न-कुछ भलाई अवश्य रहती है । य करती है कि ईश्वर जो इस भलाई को पूणतया सिद्ध करने अवश्य है । या यो कहना चाहिए कि भलाई ही ईश्वर है ।

(ख) मैं देखता ह कि मृत्यु के अभ्यन्तर जीवन रहता अभ्यन्तर सत्य रहता है, अन्वकार के अभ्यन्तर प्रकाश रहता निष्कर्ष निकालता ह कि ईश्वर जीवन है, सत्य है, प्रकाश है । वह परम सुम या निश्रेयम है ।

‘किन्तु वह ईश्वर ईश्वर नहीं है जो सिफ बुद्धि को सन्तोष वह ऐसा कभी करता है तो ईश्वर को ईश्वर होने के लिए हृद करना चाहिए और इसे बदलना चाहिए । उसे अपने उपासक क कामों मे स्वयं को व्यक्त करना चाहिए । यह केवल सुविचित्र है

ही हो सकता है जो पांच इन्द्रियों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान से कहीं अधिक वास्तविक है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष झूठे और भ्रमपूर्ण हो सकते हैं और प्रायः होते भी हैं, फिर चाहे वे हमें कितने सत्य ही क्यों न प्रतीत हो। इन्द्रियों के बाहर जहाँ सिद्धि है, वह अदृषणीय है। जिन्होंने अपने अन्दर ईश्वर की उपस्थिति महसूस की है, उनके रूपान्तरित चरित तथा शील में ही इसकी सिद्धि होती है, किसी अन्य बाह्य प्रमाण द्वारा नहीं।.....इस सिद्धि के पहले अटल श्रद्धा होती है। जो व्यक्ति अपने व्यक्तित्व में ईश्वर की उपस्थिति का परीक्षण करना चाहेगा, वह ऐसा सजीव श्रद्धा द्वारा कर सकता है। और चूँकि श्रद्धा को बाह्य साक्ष्य द्वारा नहीं सिद्ध किया जा सकता, अतः सबसे सुरक्षित मार्ग जगत् की नैतिक सरकार में तथा नैतिक नियम और प्रेम की प्रधानता में विश्वास करना है^५।

यहाँ वस्तुतः दो तर्क दिए गये हैं। आरम्भ और अन्त में जगत् की नैतिकता से ईश्वर की सिद्धि की गयी है और मध्य में उन नैतिक महापुरुषों के व्यवहार से ईश्वर की सिद्धि की गयी है जिन्होंने नीति के नियमों को, सत्य तथा प्रेम को, अपने जीवन में उतारने की सफल चेष्टा की है।

जगत् की नैतिकता ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी, अथवा चैतन्यवादी तथा जड़वादी, सभी को मान्य है क्योंकि इसके बिना लोकव्यवहार चल नहीं सकता है। जगत् की नैतिकता या नीतिपरायणता से व्यक्त होता है कि सत्य, प्रेम, आदि नैतिक गुणों की सम्बन्धिता है। और उन्हीं की सम्पूर्ण एकीकृत नाम ईश्वर है। अतः ईश्वर है।

यद्यपि यह कहना है कि 'जहाँ ईश्वर सत्य तथा प्रेम है, ईश्वर ही नैतिकता है। ईश्वर अमरत्व है', तो वे ईश्वर की नैतिकता की भूमिका को मिलाते हैं।

यदि अब न कहते हैं कि 'मन ही ईश्वर है' मन्त्र ने मिला किन्ती परमेश्वर के होने का अनुभव मुझे नहीं है^७, तो उनका यही अर्थ है।

(५) "ईश्वर अन्तरात्मा (Conscience) है", "अन्तरात्मा ईश्वर का छोटा रूपान्तर है"^६।

"वह (ईश्वर) हृदयरूपी वन में रहता है और उसकी बंसी है अन्तर्मुख। हमें निर्जल वन में जाने की आवश्यकता नहीं है। अपने अन्तर में हमें ईश्वर का मधुर नाद सुनना है।"

गांधी अन्तर्गत्मा की आवाज को ईश्वर की आवाज मानते थे। यह आवाज ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करती है।

(४) औपेयिक युक्ति (Teleological argument)। इसके अनुसार ईश्वर की सत्ता में प्रमाण है जगत् की नियामकता या सप्रयोजनता, क्योंकि इसका कुछ कारण अवश्य होना चाहिए और वह कारण कोई महाचैतन्य ही हो सकता है क्योंकि उसी के चिन्तन से ही विश्व की नियामकता या सप्रयोजनता सिद्ध की जा सकती है, अन्यथा नहीं।

गांधी के विचारानुसार यह युक्ति ठीक प्रकार से प्रस्तुत करते हैं— 'मैं देखता हूँ कि विश्व में एक नियम है। प्रत्येक वस्तु तथा प्रत्येक जीव जो है या जो होगा, उसे नियमित रूप से एक अटल नियम है। यह अन्व विधान नहीं है। क्योंकि जीव-जागते जीवों के आचरण को अन्व विधान नियन्त्रित नहीं कर सकता है और सर जगदीश चन्द्र बोस की अद्भुद् खोजों को धन्यवाद है कि अब यह सिद्ध किया जा सकता है कि भौतिक पदार्थ भी जीववारी है। वह नियम या विधान जो सकल जीवन को नियन्त्रित करता है नियन्ता, विधाता या ईश्वर है। विधि (विधान) और विधाता दोनों एक ही हैं।'

हमारी भाषा का शब्द 'विधि' विधान और विधाता दोनों के अर्थ में प्रयुक्त होता है। विधि अन्व विधान तथा विधाता ही ईश्वर का नाम है। 'कारण ही जगत् का नियम है। नियम ही ईश्वर है।' गांधी ने कहा है— 'जब वाणी 'नियम' का अर्थ में प्रयुक्त होता है तो 'नियम' ही ईश्वर का अर्थ है।' 'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।' 'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।'

हमारे प्रमाण के अनुसार—

'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।' 'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।' 'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।'

५. तन्त्रवैज्ञानिक युक्ति (Causal argument)। तन्त्रवैज्ञानिक युक्ति गांधी के विचारानुसार अनुच्छेदों के साध्यतया व्यक्त होती है—

'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।' 'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।' 'नियम ही ईश्वर का अर्थ है।'

गान्धी सत्य को पुरुषार्थ (Value) मानते हैं और इसी को वे ईश्वर भी कहते हैं। जब वे कहते हैं कि सत्य का शब्दतः ही अर्थ सत् होता है तो उनका अभिप्राय है कि परम पुरुषार्थ या ईश्वर सत् है। 'पुरुषार्थ' का प्रत्यय ही बतलाता है कि पुरुषार्थ सत् है। 'सत्ता' सत्य-रूपी ईश्वर की ग्राहिका है।

(ख) गान्धी पहले 'ईश्वर सत्य है' ऐसा कहा करते थे। बाद को अपने अनुभव के आधार पर उन्होंने इसे 'सत्य ईश्वर है' इस परिभाषा में बदल दिया। इस परिवर्तन का दार्शनिक महत्त्व है। स्वयं गान्धी ने कहा—

"ईश्वर का प्रत्याख्यान (निराकरण) हम जानते हैं। सत्य का निराकरण हम नहीं जानते। मनुष्यों में जो सबसे अधिक अज्ञानी हैं वे भी कुछ-न-कुछ सत्य के परिग्रही हैं। हम सभी सत्य की चिनगारी हैं। इन चिनगारियों का महायोग अवर्णनीय है, वह अद्यावधि अज्ञात सत्य है, वही ईश्वर है^{१३}।" और

"सत्य का अर्थ है सत्ता, उसकी सत्ता जिसे हम जानते हैं और उसकी सत्ता जिसको हम जानते नहीं हैं। सकल सत्ता का महायोग निरपेक्ष सत्य है।.....सत्य के विचार (प्रत्यय) विभिन्न हो सकते हैं। पर सभी सत्य की स्वीकार करते हैं और सत्य का आदर करते हैं। उसी सत्य को मैं ईश्वर कहता हूँ^{१४}।"

यहाँ स्पष्ट है कि गान्धी सत्य को अप्रत्याख्येय सिद्ध कर रहे हैं। सभी प्रत्याख्यानो में जो सर्वगत सदा विद्यमान सत्ता रहती है वही सत्य है। सत्ता-भात्र का खण्डन असंभव है। अतः सत्य का भी खण्डन असंभव है। फिर सत्य ईश्वर है, इस कारण ईश्वर का भी खण्डन असंभव है।

गान्धी ने इन प्रयोग में ठीक ही कहा कि कोई सत्ता नहीं करता कि सत्ता के सत्य है। जब कहा जाता है कि सत्य सत्य ईश्वर है तो यह वास्तविकता के ज्ञान और अभावद्वारा सत्ता का प्रभाव हो जाता है। इस प्रयोग प्रतीति दार्शनिक विचार का नया रूप है^{१५}।

(६) प्रतिगोचरमय निगमन (Transcendental Deduction)। जैन महिष प्रवर्गी का प्रतिगोचरमय निगमन करता है वैसे गान्धी सत्य या ईश्वर को भी प्रतिगोचरमय निगमन द्वारा सिद्ध करते हैं। इसके उदाहरण यी हैं :—

(क) "मैं अस्पष्टतया देखता हूँ कि जहाँ मेरे चारों तरफ प्रत्येक वस्तु सदा परिवर्तनशील है, सत्य सत्य है, वहाँ उस सकल परिवर्तन के अन्तराल

में एक जीवी-जागती शक्ति है जो बदलती नहीं है, जो सबको एक साथ पकड़े हुए है, जो रचना करती है, नाश करती है और पुनः निर्माण करती है। वह सर्वान्तर निर्मात्री शक्ति या आत्मा ईश्वर है। और चूंकि अन्य कोई वस्तु जिसे मैं इन्द्रियों से देखता हूँ सदा रह नहीं सकती या रहेगी नहीं, अतः वही अकेला है।”

यहाँ रचना करना, नाश करना और पुनः निर्माण करना लगता है वाद (thesis), प्रतिवाद (Antithesis) और संवाद (Synthesis) के रूप में सोचे गये हैं। सब को उत्पन्न करने वाला सदा वर्तमान स्वरूप और एकरूप रहने वाला सर्वान्तर ईश्वर ही है। मायिक विचार करने पर पता चलता है कि गान्धी पिण्ड तथा ब्रह्मांड सब को ईश्वर-केन्द्रीय मानते थे। वे ईश्वर को सर्वत्र अन्तर्गामी मानते थे। इस दृष्टि से शेष सभी युक्तियाँ प्रतिगोचरमय-निगमन पर विभ्रं प्रतीत होती हैं या इसा के परिणाम-स्वरूप लगती हैं। मानवी बुद्धि जो स्वयं ईश्वर पर विभ्रं है कैसे अपने आधार को आधेय बनाकर सिद्ध कर सकती है? वह केवल यही सिद्धा सकता है कि उसका आधार, सकल वस्तुओं का आधार ईश्वर है।

(ख) 'सत्य स्वयंसिद्ध है'। “एक ऐसी अलक्षण गुह्य शक्ति है जो सब में व्याप्त है। मैं इसे अनुभव करता हूँ, हालांकि मैं इसे देखता नहीं हूँ। यह अदृश्य शक्ति है जो अपने को धनुमूत कराती है और तिस पर भी सभी प्रमाणों को तिरस्कृत करती है क्योंकि मैं जो कुछ भी इन्द्रियों से देखता हूँ, वह उन सबसे असमान है। वह इन्द्रियों से अगोचर है”।

स्पष्ट है कि जब गान्धी ऐसा कहते हैं तो वे ईश्वर को गोचर और अगोचर न कहते हुए प्रतिगोचर कह रहे हैं अर्थात् वह जिस पर गोचर आधारित है। यहाँ प्रतिगोचरमय निगमन ही है।

(ग) गान्धी सत्य-दर्शन, ईश्वर-दर्शन और आत्म-दर्शन या आत्म-साक्षात्कार में कोई अन्तर नहीं करने हैं। इनमें स्पष्ट है कि वे सत्य को, ईश्वर को, आ-मा-कर में लेते हैं। गान्धी के इनने गहनिय कथनों में वस्तुतः ईश्वर का प्रतिगोचरमय निगमन मिलता है। फिशारनाक मशरुवाना ने तो स्पष्ट कहा कि ईश्वर प्रत्येक प्राणी का परम अहम् है।”

(घ) मूल्यमैसासक युक्ति (Axiological Argument)। जैसे कभी कभी हमारा - न गो न-य रा अर्थय वतलान- सत्यत् अन्तित्व को आधार

और पुरुषार्थ को उसका आशय कहलाते हैं, जैसे कभी-कभी वे पुरुषार्थ को आधार तथा सत्ता या अस्तित्व को आशय कहते हैं। उदाहरण के लिए उनके ये शब्द लीजिए—

“सूदा है, अल्लाह है, ईश्वर है, राम है, उसे श्राद करने के लिए ऐसे भोके हैं। वह हमको मदद देता ही है। वह हमें थोड़े पूछने वाला है कि हम उसको पहचानते हैं या नहीं। वह हमारे हाथों में नहीं आता, उसे आँखों से नहीं देख सकते, कानों से नहीं सुन सकते हैं, इसलिए वे कहते हैं कि इन्द्रियों से बाहर पड़ा है। ऐसी एक वह हस्ती है, दूसरे सब नास्ति हैं। हम सब नास्ति हैं। हम कहे जब हम जिंदा रहते हैं तो नास्ति कैसे हो सकते हैं? आज तक तो मैं जिंदा रहा, लेकिन कल के लिए मुझे कोई वही बता सकता कि सूँघा या नहीं। ऐसे ही, कल-कल करके ७५ वर्ष बिकाल दिए। और भी शायद दो-चार दिन निकल दूँ या वर्ष निकाल दूँ। लेकिन हम क्या जान, मैं कैसे कह सकता हूँ कि कोई आदमी अभी जिंदा है तो वह एक मिनट बाद भी जिंदा रहेगा या नहीं। कोई नहीं कह सकता। इसलिए मैं कहता हूँ कि हम तो नास्ति हैं, जिसका कोई ठिकाना नहीं। हमेशा के लिए नहीं रह सकते। अस्ति वह तो एक ही हो सकता है। हस्ती शब्द अस्ति से निकला है। अस्ति के माने हैं ‘आदि है, अनादि है, और अश्रय रहनेवाला’ ऐसा हमेशा रहने वाला ‘अस्ति’ है, जिसने हमको बनाया है और जो हमको बिगाड़ सकता है, यहाँ से उठा सकता है। मेरे नजदीक तो वह बिगाड़ना नहीं, हमको बनाता ही है। इसलिए अगर हम मानें कि वह नहीं मिल सकता, और बिगड़ तो वह मुश्किल होगी। लेकिन वह तो है और सब कुछ कर सकता है। वह सूँघ है और उसके लिए सब एक है। वह किसी को बिगाड़ेगा नहीं, न किसी का मारेगा, न किसी को माली दगा। वही उसका कानून है।”

यहाँ यह दिखलाया गया है कि अस्तित्व उसी का हो सकता है जिसे हमेशा रहना चाहिए, जो आदि, अश्रय और अवसान में एकरूप रहता हुआ भी सत्ता के लिए वैसे ही आदर्श बना हुआ है, और जो सब को मद्दद करता है, या इसी को दूसरे शब्दों में कहे तो कह सकते हैं कि जिसको पाने से दूसरे अस्तित्व पाते हैं और जिसकी ओर दूसरे बढ़ रहे हैं। स्पष्ट है कि यहाँ पुरुषार्थ या मूल्य पर अस्तित्व टिकर हुआ है। कटका या बस्तु से बिलकुल भिन्न पुरुषार्थ का अस्तित्व होता है, यहाँ अदना या बस्तु को नास्ति

इसीलिए कहा गया है कि अस्तित्व का प्रयोग सिर्फ परम पुरुषार्थ या ईश्वर की मना के अर्थ में किया गया है।

मूल्यमीमांसक युक्ति को और स्पष्ट करने वाले गान्धी के निम्नलिखित शब्द हैं—

“संपूर्ण सत्य को यदि हमने देव पाया होता तो फिर सत्य के आग्रह की क्यो बात थी? तब तो हम परमेस्वर हो गये होते क्योंकि हमारी भावना है कि सत्य ही परमेस्वर है। हम पूर्ण सत्य को पहचानने नहीं हैं, इसलिए उसका अग्रह करते हैं। इसी से पुनर्धार्य की गुंजाइश है।”

चूँकि उन्होंने सेवा द्वारा कार्य-क्षेत्र में ही ईश्वर का दर्शन करने की शिक्षा दी और सामाजिक तथा नैतिक मूल्यों के मानने वाले गौरा-जैसे निरीश्वरवादियों को भी नैतिक सहयोग देते हुए कहा कि अगर तुम इन मूल्यों को मानते हो तो वस्तुतः तुम्हें ईश्वर को मानने ही। इसलिए कहा जा सकता है कि इन मूल्यों का बोध ईश्वर के अस्तित्व का प्रमाण है।

(दो) शब्द प्रमाण (Aural or Argumental)। यह प्रमाण भी गान्धी का शब्द है। वे कहते हैं—

“जब तक मैं अपनी वेद का शिवां, जानता ही है कि ईश्वर के और तब तक मैं है। परान और बाइबिल का अर्थ नहीं निजो है। मैं यह न कहते कि ईश्वर के अर्थ भावाने जाना है। वहाँ भी अन्तर्धान तक ही है।”

गान्धी ने निम्न प्रमाणन ईश्वर को जानने और पहचानने की प्रार्थना करते हैं— “एकल किया और उनको उन सब में हम जान ही पाया-यना निजो है। ईश्वर का ही प्रेम और प्रेम पर पर प्रेम के अन्तर्धान मानने तक प्रक है।”

२) ऐतिहासिक साक्ष्य। ईश्वर के प्रमाण के लिए गान्धी ऐतिहासिक साक्ष्य के लिए कहते हैं। उनका कथना है कि ईश्वर का प्रमाण ऐतिहासिक साक्ष्य के लिए परमाणु के प्रमाणों से मिलता है। ये साक्ष्य ऐतिहासिक साक्ष्य के लिए हैं। इन प्रमाणों को न मानना कहने की प्रमाणना है। उन्हें कि वह भी उन्हीं ऐतिहासिक परमाणु को नहीं है और यह कि प्रमाणों को नहीं मानने को मानने प्रमाणों की भी नहीं मान लकने और इससे वे स्वयं अनुभवों को माननावा ले तब तद्-प्रमाणों को नहीं ले पाते हैं।

इस प्रकार गान्धी का दर्शन ईश्वर के अस्तित्व के लिए प्रमाणों के

भी अनुभव बहुत कुछ वैसा ही था। यह सोचना सूक्ष्मता है कि अनादिकाल से जो असंख्य लोग ईश्वर को अनुभव करते आ रहे हैं, वे अज्ञानी थे और सबमें जानी हम हैं जो कहते हैं कि ईश्वर नहीं है।

१०) व्यावहारिक युक्ति। गान्धी व्यावहारिक अधिक थे। वे किसी सिद्धान्त तथा विचार-धारा को उसके फल के अनुसार जाँचते थे। यदि उसका फल ठीक है तब वह ठीक है, अन्यथा वह गलत है।

ईश्वर है या नहीं? इस प्रश्न का उत्तर गान्धी ने अपने व्यवहार से दिया। ईश्वर है' ऐसा मानकर वे चले और उनके प्रत्येक कार्यकलाप का आधारसूत्र यही था। अपने सिद्धान्त से उनको काफी सफलता मिली। इससे ईश्वर में उनका दिन-दिन विश्वास बढ़ता गया।

जब उन्होंने देखा कि कुछ अनीश्वरवादियों को भी अपनी विचारधारा में वास्तविक निष्ठा रहती है और उन्हें अपने कार्य में सफलता मिलती है तो उन्होंने 'ईश्वर सत्य है' कहने के बजाय 'सत्य ईश्वर है' कहना शुरू किया। हम प्रायः शब्दों पर झगडा करते हैं। ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी भी 'ईश्वर' शब्द पर ही प्रायः झगडा करते हैं। स्वतन्त्रता या सत्यता या प्रेम सभी को मांग्य है। अगर इसको ईश्वर कहा जाय तो फिर कोई अनीश्वरवादी नहीं रह सकता। यहाँ कुछ लोग कह सकते हैं कि ईश्वरवादी स्वतन्त्रता, सत्यता या प्रेम को स्वनिष्ठ या स्वयमेव कुछ मानते है जब कि अनीश्वरवादी इसको किसी व्यक्ति का गुण या भाव ही मानते हैं। किन्तु यदि हम विचारपूर्वक देखें तो पता चलेगा कि यह विवाद भी निर्मूल है। जो अनीश्वरवादी सत्य या स्वतन्त्रता या प्रेम को व्यक्ति का गुण या भाव मानते है, व इसको यही तक सीमित नहीं रखते। वे इसको सामाजिक भी मानते है अर्थात् अन्तर-व्यक्तिक (Inter-individualistic या Intersubjective) मानते हैं। जब इन्हें अन्तर-व्यक्तिक या समष्टियुक्त मान लिया गया तो इतने पर ही विराम नहीं हो जाता। वे लोग इसको आधार मानकर इनकी प्राप्ति के लिए यत्न करते और करवतते है। अर्थात् वे इन्हे पुरुषार्थ या मूल्य मानते है। इस प्रकार मानने से वे मूल्य या पुरुषार्थ को वस्तुओं या जीवों के अस्तित्व से अधिक महत्त्व देते हैं। इस प्रकार ईश्वरवादी को हम विचारपूर्वक देखें तो पता चलेगा है कि वह भी ईश्वर को पुरुषार्थ-रूप में मानता है। गान्धी इसके प्रमाण हैं।

अतः ईश्वरवादी और अनीश्वरवादी दोनों को जब व्यवहार में सफलता

मिलती है तो इसका बहुत कुछ कारण दोनों का पुरुषार्थ के लिए है। इसलिए पुरुषार्थ का अस्तित्व व्यवहार से सिद्ध होता है।

वस्तुतः व्यावहारिक युक्ति मूल्यमीमांसक युक्ति का ही एक :

(११) अस्तित्वदार्शनिक युक्ति (Existential-ph Argument) । पश्चिम में इस समय अस्तित्व-दर्शन (Existensophy या Existence Philosophy) ने ईश्वर के प्रत्यय पर डालते हुए नया तर्क प्रस्तुत किया है। यास्पर्स और मार्सेल इसके गान्धो ने भी इस दृष्टिकोण से भी ईश्वर के प्रत्यय पर विचार। अस्तित्वनिष्ठ युक्तियाँ दी हैं। इस प्रसंग में कई दृष्टियाँ हैं। कुछे पण यहाँ किया जाता है।

(क) "बुद्धि ईश्वर को जानने में शक्तिहीन है। वह बुद्धि बाहर है। किन्तु मुझे इसको विश्वास करने की आवश्यकता नहीं (faith) इस प्रसंग में आवश्यक है। मेरा तर्क अनगिनत प्रमेय बिगाड़ सकता है। कोई अनीश्वरवादी मुझे वाद-विवाद में परास्त है। किन्तु मेरी श्रद्धा मेरी बुद्धि से तीव्रतर है और इस कारण मैं स को ललकार कर कह सकता हूँ कि ईश्वर है, ईश्वर था और रहेगा" * ।"

और

"जिन वस्तुओं को बुद्धि नहीं जान सकती है उनमें श्रद्धा विश्वास करता हूँ, उदाहरण के लिए, ईश्वर का अस्तित्व है। को इस श्रद्धा से विचलित नहीं कर सकता और उस छोटी लडकी क सभी तर्कों के खिलाफ "हम सात हैं" * को मान रही थी, यद्यपि

* "We are Seven" (हम सात हैं), इस कविता की बड़संबंध की एक प्रसिद्ध कविता है। उसकी कथा यों है—एक कवि को एक गाय-गनिका मिली। उनो उतने पूछा— "बाले ? तुम कि बहिन हो ?" बालिका ने उत्तर दिया "मान"। इन पर कवि ने "वे अब कहाँ हैं ?" उसने कहा— "हम सात हैं"। दो कानबे में रहने समूह को गये हैं। दो, एक आई और एक बहिन; कब में रहते हैं गनिका को नम्राना है कि यदि दो कब मे रहने हैं तो न च पाँच स है, न कि मान। पर मुन्नु ने अतिरिक्त बालिका कहती है कि व

। जाऊं तो भी वह दुहराना पसंद रखता कि 'फिर भी

वस्तुएँ हैं जिनका विश्लेषण नहीं किया जा सकता है। विश्लेषण मेरी अल्प बुद्धि करती है, वह मुझे संतोष नहीं दे सकता। नका विश्लेषण नहीं करता हूँ। मैं सापेक्ष वस्तुओं के पीछे जाता हूँ और मुझे तब मनः शान्ति मिलती है^{२६}।"

मुझे अन्धविश्वासी समझते हैं? मैं अनीश्वरवादी से-

। से स्पष्ट है कि गान्धी स्वाभाविक या नैसर्गिक श्रद्धा से करते हैं। यह श्रद्धा तर्क-निम्न न होकर तर्कोन्मुख है। इसकी संभव है। यह दार्शनिक श्रद्धा है। इससे व्यक्ति अपना जोड़ता है। यह अनन्त, अलक्षण और अचिन्त्य है। यही

है और वहाँ उनके साथ खेलती हैं। तात्पर्य यह कि मृत्यु नहीं करती। यदि प्रेम की दृष्टि से देखा जाय, तो बालिका ई-बहिन है यद्यपि व्यवहार की दृष्टि से वह पाँच ही भाई-भाई और बहिन के साथ ही उसका प्रेम इतना सजीव है कि समझती है।

स के साथ बालिका कहती है कि वह सात भाई-बहिन हैं, साथ नान्नी भी जवन सिद्धान्त का प्रतिपादन करते थे। भले ही हमारी दृष्टि में अगण्य हो पर उनकी दृष्टि-में नाना कि सात भाई-बहिनों के प्रति बालिका का को कविता का अविनय पक्षियों द-आ-द-न की विजय का की दृष्टता का संकेत करती है :—

they are dead, those two are dead !

our spirits are in heaven !"

was throwing words away, for still !

little maid would have her will

I said "Nay, we are seven."

संबन्ध सच्चा व्यक्तित्व है और यह स्पष्टतः ईश्वर को सिद्ध करता है क्योंकि उसके अभाव में यह संबन्ध ही नहीं सकता है। यहाँ यह न समझना चाहिए कि ईश्वर और व्यक्ति को अलग-अलग मानकर दोनों में संबन्ध देखा गया। नहीं, नैसर्गिक श्रद्धा एक तथ्य है। यह एक संबन्ध है। यह सीमित और असीम को सिद्ध करती है। यही श्रद्धा व्यक्ति का व्यक्तित्व और ईश्वर का ईश्वरत्व सिद्ध करती है। यही बतलाती है कि व्यक्तित्व इस कारण सत् है कि उसमें ईश्वरत्व है, वह ईश्वरत्व पर प्रतिष्ठित है या वह ईश्वरत्व की ओर झुका हुआ है।

इस प्रकार नैसर्गिक श्रद्धा से अचिन्त्य सत्-रूपी ईश्वर को सिद्ध करते समय गांधी हमें यास्पर्स का स्मरण कराते हैं या और दूसरा उदाहरण दें तो अलबर्ट स्वाइत्जर की याद कराते हैं।

पुनश्च यास्पर्स की ही भाँति वे कहते हैं—

“हम पर और सन्देहवादियों पर शासन करने वाली कोई वस्तु है जो बुद्धि से अनन्त गुना ऊँची है। उनका सन्देहवाद और दर्शन उन्हें जीवन के संकटाक्षणों में मदद नहीं करता। उन्हें किसी बेहतर चीज की, उनसे बाहर किसी चीज की, जरूरत पड़ती है जो उन्हें कायम रख सकती है। अगर ऐसी ही कोई मेरे सामने समस्या रखे तो मैं उससे कहूँगा कि तुम ईश्वर या प्रार्थना का मतलब तब तक नहीं जान सकते हो जब तक कि अपने की सुन्यवत् न बना लो। तुम्हें इतना नम्र होना है कि महसूस करो कि बुद्धि की विशालता और महानता के भी बावजूद तुम इस विश्व में महज एक कण हो। जीवन की वस्तुओं का केवल बौद्धिक प्रत्ययन पर्याप्त नहीं है। आध्यात्मिक प्रत्ययन बुद्धि से परे है और वही संतोष दे सकता है। धनी-मानी लोग भी संकटाक्षणों का अपने जीवन में अनुभव करते हैं। हालाँकि वे धन-दौलत से घिरे रहते हैं और उन चीजों से भी घिरे रहते हैं जो धन-दौलत से खरीदी जा सकती हैं लेकिन फिर भी वे अपने जीवन के कतिपय क्षणों में रहने में अपने को पूर्णतया निराश और हतोत्साह पाते हैं। ये ही वे क्षण हैं जिनमें हमें ईश्वर की धाकी मिलनी है। हम उसका दर्शन करते हैं जो जीवन में हमारे हर कदम को चला रहा है। यही प्रार्थना है।”

अभी अस्तित्ववादीयों की तरह गांधी ने संकटामय क्षणों की अनुभूति को प्रार्थना अर्थात् ईश्वर को सिद्ध करने वाली कहा है।

(ख) मार्सेल की तरह गान्धी रहस्य (Mystery) की लौकिक व्याख्या करते हैं। जब वे कहते हैं कि ईश्वर गुह्य शक्ति है, एक रहस्य है, तो उनका अभिप्राय यह नहीं है कि हम उसको समझ नहीं सकते या हम उसको पान नहीं सकते। वे सिर्फ यह कहना चाहते हैं कि ईश्वर एक गुप्त शक्ति है, जो बुद्धि से छिपी रहती है पर हृदय को खोलने पर वह हृदय में मिल जाती है।

इस तरह गान्धी की गुह्य शक्ति अलौकिक नहीं है। फिर वह बौद्धिक भी नहीं है। वह यत्न-साध्य है, हृदय द्वारा लभ्य है। इस कारण वह पूर्ण लौकिक है। इसमें कोई रहस्यवाद नहीं है।

प्रथम आरंभिक चिंतन में ईश्वर हमसे समस्या लगता है, प्रमेय लगता है। द्वितीय चिंतन में अर्थात् दुबारा चिंतन में वह हमें गुह्य (Mystery) लगता है। उसका साक्षात् संबंध हमसे लगता है। यह संबंध मौलिक लगता है, इसका किसी में अन्तर्भाव असंभव है।

गान्धी ने अपनी इस गुह्य शक्ति का यों वर्णन किया है—

“सच बात तो यह है कि ईश्वर एक शक्ति है, तत्त्व है, शुद्ध चिंतन्य है, सब जगह मौजूद है। मगर हैरानी की बात यह है कि ऐसा होते हुए भी सबको उसका सहारा या फायदा नहीं मिलता, या यो कहें कि सब उसका सहारा पान नहीं सकते।

“बिजली एक बड़ी शक्ति है। मगर सब उससे फायदा नहीं उठा सकते। उसे पैदा करने का अटल कानून है। उसके अनुसार काम किया जाय-तभी बिजली पैदा की जा सकती है। बिजली जड़ है, बेजान चीज है। उसके इस्तेमाल का फायदा चेतन मनुष्य मेहनत करके जान सकता है। जिस चेतना-मय बड़ी भारी शक्ति को हम ईश्वर कहते हैं, उसके प्रयोग का भी नियम तो है ही। लेकिन यह नीच मिलवून गाव है कि उस नियम को ढूँढ़ने के लिए बहुत ज्यादा परिश्रम की जरूरत है। उस नियम का नाम है ब्रह्मचर्य “६।”

ब्रह्मचर्य से सभी मनुष्य ईश्वर को सिद्ध कर सकते हैं अर्थात् पान सकते हैं—यह गान्धी का अटल सिद्धान्त है। अतः यद्यपि ईश्वर परम गुह्य है, तथापि वह सर्वसुलभ है। गान्धी सदा मानते रहे कि “जो एक के लिए शक्य है, वह सब के लिए शक्य है”।

(ग) अस्तित्ववादी सार्व की भाँति गान्धी बलिदान में, दुःख में, वीरज में अपने अस्तित्व को सम्पन्न पाते हैं और यद्यपि सार्व अनीश्वरवादी है तथापि गान्धी इस प्रक्रिया द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करते हैं।

“वह (ईश्वर) बहुत दीर्घकालीन सहबशीलता है। वह धीरे है पर भयकर भी। वह मौजूदा ससार में और आने वाले ससार में भी सबसे अधिक ताड़ना देने वाला है^{२१}।”

और

“मैं ईश्वर को दीर्घकालीन दुःख तथा धीरता कहता हूँ क्योंकि वह ससार में बुराईयों को स्वीकार कर लेता है। मैं जानता हूँ कि उसमें बुराई नहीं है। वह इसका प्रणेता है और फिर भी इससे अछूता है^{२२}।”

गान्धी जब कहते हैं कि “ईश्वर स्वयं निश्चय क्री, व्रत की संपूर्ण मूर्ति है^{२३}”, “जो तीनों कालों में संपूर्ण रूप से महाव्रतों का पालन करने में समर्थ है, उसे इस जगत् में कुछ भी करने को नहीं है। वह भगवान् है, वह मुक्त है^{२४}”, तो उनका अभिप्राय यह दिखलाना है कि अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य आदि व्रतों के पालन करने में हमें जो कष्ट होता है, उससे कहीं अधिक कष्ट उसकी ही सकता है जो इन व्रतों को सदा आदर्श रूप में पालता है। पर चूँकि ईश्वर सिर्फ व्रतों के आदर्श का पालन करने वाले प्राणी ही का दूसरा नाम है, हम उससे अपने जीवन में शिक्षा लेते हैं और व्रतों के पालन में जो कष्ट होता है उसे मुख में चढ़ाने है। अतः हमें यह बताना है कि व्रतों के पालन में कष्ट नहीं बल्कि आनन्द है। तथाकथित कष्ट दुःख का अस्तित्व है, हमारा भी अस्तित्व है अतः कष्ट नहीं है वह आनन्द है। व्रतों का पालन अति-वैश्वानर है।

वैश्वानर ने गरीबों में जीवन विनाश काटने का पालन करना और व्रतों का पालन करना के अस्तित्व को सिद्ध करता है। इन अवसरों पर ईश्वर की शांति मिलती है।

“यदि अपने मस्तकान्तों द्वारा ईश्वर प्रमाणों का प्रमेय बन गया होता तो वह ईश्वर न रहता^{२५}। ईश्वर प्रमेय नहीं है। वह सभी प्रमाणों का प्रमाता है।”

इसीलिए गान्धी के मत को स्पष्ट करते हुए किंगोरलाल मशरुवालाने कहा कि ईश्वर के अस्तित्व या नास्तित्व का व्याख्यान करने के पूर्व हमें दो भूलों को बर्खाना चाहिए। पहली यह कि प्रश्नकर्ता अपने समझने के पूर्व ईश्वर को समझने की कोशिश करता है। जब तक कोई अपने अस्तित्व को अच्छी तरह से न समझे, न सिद्ध करे, न जाने, तब तक ईश्वर के प्रति

उसकी समस्त ऊहाएँ व्यर्थ हैं ।.....जैसे-जैसे अपने अस्तित्व की, आत्मा के अस्तित्व की समझ बढ़ती है, वैसे-वैसे ईश्वर के प्रति हमारा दृष्टिकोण बदलता जाता है । अतः जो ईश्वर के विषय में स्पष्ट ज्ञान रखना चाहता है उसे सर्वप्रथम अपने अस्तित्व के स्वभाव के विषय में स्पष्ट ज्ञान रखना चाहिए ।..... दूसरी भूल पहली भूल से, आत्मा की नासमझी से, उत्पन्न होती है । दूसरी भूल है ईश्वर को प्रमेय या अप्रमेय समझ लेना २६ ।” चूँकि स्वयं आत्मा न प्रमेय है न अप्रमेय, न विषय है और न अज्ञेय, इस कारण ईश्वर भी ऐसा नहीं है । आत्मा शुद्ध चैतन्य या ज्ञान-स्वरूप है, तो ईश्वर भी ऐसा ही है । ईश्वर की सिद्धि इस प्रकार आत्मज्ञान रखने वाले ही कर सकते हैं ।

(१२) रहस्यवादी युक्तियाँ । कुछ लोग गान्धी को रहस्यवादी संत मानते हैं । रहस्यवादी मुख्यतः हम उन लोगों को कहते हैं जिन्होंने ईश्वर का साक्षात् दर्शन कर लिया हो और जो दूसरों को भी ईश्वर का साक्षात् दर्शन करा सकें । यदि दर्शन करा सकने वाला गुण उनमें न हो तो कम से कम ईश्वर का साक्षात् दर्शन करने वाला गुण अवश्य होना चाहिए । उनका इस प्रकार का दर्शन ईश्वर को सिद्ध करता है ।

गान्धी ने अपनी आत्मकथा में ऐसे दर्शन को संभव बतलाया है, पर यह कबूल किया है कि उन्हें ऐसा दर्शन हुआ नहीं है । वे सदैव यह मानते रहे कि “ईश्वर को आँसों से प्रत्यक्ष देखने में और उसे बड़ी दूर से सत्य के रूप में जीता-जागता देखने में बहुत बड़ा अन्तर है २७ ।” ईश्वर को प्रत्यक्ष देखने वाले रहस्यवादी कहे जाते हैं । ईश्वर को सत्य के रूप में दूर से देखने वाले दार्शनिक कहे जाते हैं । इस प्रकार हम गान्धी को रहस्यवादी नहीं कह सकते । यदि हम उनको किर्मा अर्थ में रहस्यवादी कहना चाहें तो उस अर्थ में यह कहेंगे कि वह रहस्यवादी प्रत्यक्ष को संभव मानते हैं । रहस्यवाद के साथ साधारण प्रत्यक्ष का विशेष नहीं देखते, वे रहस्यवाद की साधारण प्रत्यक्ष की पूर्ण विज्ञा मानते हैं और अन्त में यह भी कहते हैं कि यदि प्रयत्न किया जाय, यदि साधना की जाय तो रहस्यवादी प्रत्यक्ष मिल सकता है । इस प्रकार उनका रहस्यवाद केवल संभाव्य रहस्यवाद है, यथार्थ या ठेठ नहीं ।

उनकी भजनावलि में रहस्यवादी संतों की अनेक अनुभूतियाँ हैं जो ईश्वर को सिद्ध करती हैं । गान्धी उनको अपनी अनुभूति नहीं बतलते । वे सिर्फ

उनको अपने से अधिक साधकों द्वारा अनुभूत मानते हैं और अपने लिए भी यत्न करने पर माध्य ममज्ञते है।

ठंड रहस्यवाद से भिन्न एक प्रकार का रहस्यवाद सामान्यतः प्रचलित है जो मानता है कि ईश्वर भक्तों की महायत्ना करता है, वह रहनुमा और हकीम है, उसका नाम लेने से उसकी प्राप्ति होती है। गान्धी इस प्रचलित रहस्यवाद को मानते हैं। उनका विजी अनुभव है कि ईश्वर उनकी मदद करता है, उनको राह दिखाता है और उनको लोगों से अच्छा करता है। ईश्वर प्रार्थनाओं को सुनता है और उत्तर देता है, कभी-कभी बिना प्रार्थना किए जाने पर भी वह साक्षात् मदद कर देता है। उसके जप के विषय में उनका कहना है कि "वात यह है कि ईश्वर सदा सर्वत्र है, हम उसे केवल जाग्रत नहीं हैं। उसके नाम का जप हमें अपनी निद्रा-अज्ञान से अजाता है बिजली की तरह अमोघ काम करता है, और तुरन्त हमारे बीच ईश्वर की अनुपस्थिति को अनुभूत करा देता है।"

स्वयं गान्धी के जीवन में ऐसे क्षण आये हैं जब उन्हें ईश्वर से मदद मिली है। इस मदद से वे ईश्वर को सिद्ध करते हैं। उनका कहना है कि यह मदद किसी अन्य साधन द्वारा नहीं हो सकती। यह सयोग भी नहीं है। फिर गान्धी अपनी धारणाओं को ईश्वर का सलाप बतलाते हैं। उनका कहना है कि ईश्वर ने उनको बताया है।

क्या ईश्वर के ये प्रमाण विश्वसनीय हैं? गान्धी इन पर अटूट विश्वास करते हैं।

यदि हम ध्यानपूर्वक देखें तो ईश्वर को मददगार रहनुमा और हकीम मानना एक रहस्यवादी धारणा नहीं है बल्कि बहुत कुछ ईश्वर के प्रत्यय या प्रथम नियम है। गान्धी नैसर्गिक चिकित्सा को इष्टरीय नियम मानते हैं। उनका विश्वास है कि ईश्वर स्वास्थ है, जीवन है, नैसर्गिक चिन्तक है। जब वे ऐसा कहते हैं तो उनका अभिप्राय यह है कि ईश्वर अर्थ या मूल्य है। ईश्वर को पथ-प्रदर्शक या रहनुमा कहने का भी यही अभिप्राय है। चूंकि गान्धी समस्त मनुष्यों की धारणा मूल्यों या अर्थों के रूप में करने हैं और उन मूल्यों या अर्थों की मर्यादा या अर्थना को ईश्वर मानते हैं, इस कारण उनकी धारणा है कि मदद या पथप्रदर्शन ईश्वर ने मिलता है।

गान्धी ने हमें प्रथम में अपने मन को शांत कर दिया है कि जितना ईश्वर

मे विश्वास नहीं है, जो ईश्वर के लिए अपने को बलिदान नहीं कर सकता, जो ईश्वर की रहनुमाई, हकीमी या मदद में तनिक भी शंका करता है, उसे प्रार्थना, जप, आदि से कोई लाभ नहीं हो सकता। उसे ईश्वर मदद कर नहीं सकता। अतः हमारा मत है कि गान्धी की उक्त धारणाएँ प्रचलित रहस्यवाद की धारणाएँ नहीं हैं। वे गान्धी के संकल्प, व्रत और निश्चय का परिचय देती हैं। वे यह बतलाती हैं कि गान्धी ने ईश्वर को कितना व्यापक मूल्य समझ रखा था।

परन्तु हमारा मत है कि बिना ठेठ रहस्यवाद के किसी प्रकार का भी रहस्यवाद प्राप्य नहीं है। जब ठेठ रहस्यवाद को गान्धी महज संभव रहस्यवाद कह कर समाप्त कर देने हैं, तो उन्हें किसी अर्थ में रहस्यवादी नहीं कहा जा सकता है। रोगों को अच्छा करने के लिए ईश्वर को स्मरण करना वस्तुतः यह बतलाता है कि रोगों को अच्छा करने की नैसर्गिक सर्वसुलभ विधि कौन है और वह स्वयमेव मूल्यवान् है। मूल्य के स्वरूप को समझ लेने पर कोई कह नहीं सकता कि गान्धी ने ईश्वर को मददगार, हकीम और रहनुमा समझने में गलती की क्योंकि मददगार, हकीम और रहनुमा चाहे जो कोई हो उसमें मदद, हकीमी और रहनुमाई होना जरूरी है और ये उमी तक सीमित न होकर स्वयमेव मूल्य है। इनकी मूल्यवत्ता के स्वरूप को इश्वर मान लेने से कौन कह सकता है कि गान्धी की उक्त धारणाएँ रहस्यवादी हैं? फिर यदि वे रहस्यवादी हैं तो उनका रहस्यवाद तर्कसंगत लगता है।

२. सभीक्षात्मक मूल्यांकन

इन सभी युक्तियों में ईश्वर के विभिन्न-विभिन्न अर्थ किये गये हैं। प्रत्येक अर्थ में ईश्वर का विभिन्न अर्थ है। इन कारण आगे चल कर कह सकते हैं कि गान्धी ने ईश्वर का अर्थ ही खोज नहीं किया है।

दूसरी शंका जो की - यद्यपि यह बात सही है कि गान्धी ने गान्धी की छोटो छोटो अर्थों में ईश्वर को समझा है।

तीसरी शंका यह भी लगती है कि उन युक्तियों में किये गए अर्थों में वेमेल है, उदाहरण के लिए गान्धी ने ईश्वर को प्रीति और प्रीति का निगमन का, तत्त्ववैज्ञानिक युक्ति और मूल्यमीमांसक युक्ति का, परस्पर विरोध है।

किन्तु इन तीनों शंकाओं का उत्तर हम एक साथ यह कह कर दे सकते हैं कि गान्धी ने ईश्वर को सदा मूल्य या परस पुरुषार्थ के रूप में समझा। प्रत्येक युक्ति जिस किसी अर्थ में ईश्वर को लेती है, वह अर्थ एक मूल्य है। उसका

स्वयमेव महत्त्व है। ऐसे सभी अर्थों की अर्थवत्ता ईश्वर है। वह कोई विशेष अर्थ या मूल्य नहीं है। वह अर्थमात्र है, मूल्यमात्र है। इस कारण वह प्रत्येक अर्थ में, प्रत्येक मूल्य में, विद्यमान है। सभी युक्तियों को हम इस अर्थ में ठीक कह सकते हैं कि उन सब में प्रत्येक यह सिद्ध करती है कि जिस किसी विशेष अर्थ में हम ईश्वर को ले, उसकी अर्थवत्ता सदैव प्रतिषेध रहती है, वह गौचर और अगौचर नहीं होती है। वह स्वयंसिद्ध है। वह अन्य विषयों का आश्रय या आधार है। उसके रहने पर ही अन्य विषय संभव होते हैं। वही सबको स्थिर करती है।

इस युक्तियों में परस्पर विरोध नहीं है क्योंकि वे इस बात में एकरूप हैं कि अर्थवत्ता ईश्वर है। हाँ, यदि हम विशेष अर्थों को ही ईश्वर मान लें, तो सचमुच इनमें विरोध है। पर ये युक्तियाँ वस्तुतः उन विशेष अर्थों को नहीं सिद्ध करती हैं, ये उनकी अर्थवत्ता को सिद्ध करती हैं। अतः उनकी एकवाक्यता बनी हुई है।

इन युक्तियों से गान्धी को सन्तोष था—यह निर्विवाद है। यह कहना कि इनसे शायद किसी को सन्तोष न हो, वस्तुतः यह मानना है कि इनका कोई महत्त्व ही नहीं है। वस्तुतः इन युक्तियों को वास्तविकता सनातन-काल से देते आ रहे हैं। गान्धी ने भी उनका व्याख्यान किया। ये सनातन दर्शन की युक्तियाँ हैं। आज भी इनमें से कतिपय को विश्व के दार्शनिक दे रहे हैं। इससे साफ जाहिर है कि इन युक्तियों से बहुतांश को संतोष हुआ है और हो रहा है।

इन युक्तियों में कुछेक में दिखलाया गया है, कि ईश्वर तर्कसिद्ध है और एक-दो में कहा गया कि ईश्वर तर्क से सिद्ध नहीं है, वह श्रद्धा से सिद्ध है। यही भी लोगों को विरोध लगेगा। पर वस्तुतः विरोध नहीं है। ईश्वर तर्कसिद्ध है और श्रद्धा-सिद्ध भी है। वह तर्कसम्मत होते हुए भी तर्कोप्य है। तर्कोप्य होने के कारण वह पूर्णतया तर्क द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता। हाँ, कुछ तब तक, कुछ अंश में, तर्कतः उनका सिद्ध किया जा सकता है। वस्तुतः मनुष्य को अनेक प्रवृत्तियाँ और मार्ग हैं। प्रत्येक को संतुष्टि अनिवार्य है। इस कारण हर प्रवृत्ति या मार्ग में अनुसार ईश्वर को सिद्ध किया जा सकता है। प्रवृत्ति से, श्रद्धा से, श्रद्धा से, हृदय से, हम उसको सिद्ध कर सकते हैं।

ईश्वर को अर्थतामान मात्र लेने से ही सब प्रश्न हल नहीं हो जाते । हमें इस अर्थतामानता को समझना है । अब हम इसका ही निरूपण करेंगे ।

३ ईश्वर का अर्थ

पहले हम देखेंगे कि गान्धी ने ईश्वर को किन-किन रूपों में लिया । यदि हम साधारण मनुष्य के अनुभवों से लेकर गान्धी के परिपक्व विचार तक चले तो हमें ईश्वर के निम्नलिखित अर्थ क्रमशः मिलेंगे :—

(१) रामनाम । गान्धी साधारण हिन्दू परिवार में पैदा हुए थे । इस कारण उन्हें मन्दिरों में जाने के अवसर बचपन में ही मिलते रहे । पर मन्दिरों में झण्डाचार था । इस कारण गान्धी को वहाँ से ईश्वर का पदार्थ-पाठ न मिला । इस विषय में उन्हें पहला पदार्थ-पाठ अपनी दाई रंभा से मिला । "वह कुटुम्ब की पुरानी नौकरानी थी । मैं भूत-प्रेत आदि से डरता था । रंभा ने मुझे बताया कि इसकी देवा रामनाम है । मुझे तो रामनाम की अपेक्षा रंभा पर अधिक श्रद्धा थी, इसलिए मैंने बचपन में भूत-प्रेत के भय से बचने को रामनाम का जप आरम्भ किया" ३६ ।

यहाँ रामनाम ईश्वर है । रामनाम या ईश्वर का अर्थ यहाँ भूत-प्रेत से रक्षा करने वाला है । दूसरे शब्दों में रामनाम का अर्थ अभयदाता है जो अदृश्य है । रामनाम = अदृश्य अभय-दाता ।

यहाँ यह ध्यान रहे कि राम शब्द का दार्शनिक अर्थ परम सुन्दर या उदात्त है और प्रचलित अर्थ है रक्षारथ-सुत, सीता-पति । पर इन दोनों अर्थों से भिन्न, अदृश्य अभयदाता क रूप में ही गान्धी को पहले ईश्वर से परिचय हुआ ।

अस्तित्ववादी यहाँ कहेंगे कि भय (Dread) में सच्ची सना का ज्ञान होता है । गान्धी को अपने भय में ही ज्ञान हुआ कि उनके पास भय को दूर करने की भी शक्ति है । वे भय और अभय दोनों के पास हैं । भय करना और इससे बचने का उपाय करना हमारे अस्तित्व का परम लक्षण है ।

किन्तु अफसोस यह है कि अस्तित्ववादी यहाँ रुक जाते हैं । पर गान्धी इस आरंभिक अवस्था से आगे बढ़ते हैं ।

(२) (क) दशरथसुत राम । दाई से रामनाम का परिचय पाने के अन्तर गान्धी ने रामायण की कथा सुनी जो उनके घर के पास ही हो रही

थी। 'राम' शब्द का संबंध रामायण से था और फिर राम की ही उसमें कहानी थी। संबंधतः इसी कारण से गान्धी दशरथ-सुत और सीता के पति मर्यादा-पुरुषोत्तम राम को ईश्वर मानने लगे। यहाँ राम का अर्थ है - दशरथ-सुत, सीता-पति और मर्यादा-पुरुषोत्तम या नीति के अनुसार चलने वाला।

(ख) कृष्ण : कुछ इसी समय गान्धी ने भागवत की कथाएँ सुनीं, जिनमें कृष्ण को ईश्वर कहा जाता है। यहाँ उन्हें पता चला कि कृष्ण योगिराज, संपूर्णवतार और मनमोहन हैं।

इन दोनों प्रसंगों से गान्धी को अवतारवाद का ज्ञान हुआ। उन्होंने समझा कि न राम ईश्वर हैं और न कृष्ण। वे ईश्वर के अवतार हैं। ईश्वर का अर्थ अनन्त गुण वाला है। उसके अवतारों में कतिपय गुण ही रहते हैं। कृष्ण में प्रायः ईश्वर के सभी गुण होते हैं।

अब उनको पता चला कि ईश्वर है वस्तुतः निराकार, पर वह अवतार लेता है, शरीर धारण करता है, केवल धर्म या नीति की स्थापना के लिए। उस निराकार ईश्वर को वे 'राम' कहने लगे। कबीर के शब्द कि "दशरथ सुत तिहुँलोक बैखाना। राम नाम को मरम है आना।", उन्हें पसन्द आया। इसी ईश्वर के अवतार होते हैं। राम शब्द अब अनेकार्थक हो गया, इसलिए इस शब्द से जो सत्ता व्यक्त होती है, उसे ही ईश्वर कहा गया। राम से बढ़कर नाम का महत्त्व समझा गया। गान्धी को ईश्वर कहा गया। राम उसके नाम माने गये।

(३) अद्वैत नाम : बाद में गान्धी ने विष्णुसहस्रनाम से परिचय प्राप्त किया। अब क्या था? अब तो उन्हें अपने ईश्वर में और भी अधिक विश्वास हो गया। उन्होंने समझा कि उस ईश्वर के ही अद्वैत नाम है, अद्वैत अवतार हैं। ये सभी नाम वस्तुतः ईश्वर के गुण हैं। ईश्वर एक होता हुआ भी अनेक नाम वाला है।

यहाँ उन्हें निगुण और सगुण का सम्बन्ध भी मिला गया। ईश्वर इस लिए निगुण नहीं है कि उसमें कोई भी गुण नहीं है, बल्कि इस लिए है कि उसमें अनन्त गुण हैं। वह इसलिए निराकार नहीं है कि उसका कुछ भी आकार नहीं है, बल्कि इसलिए कि उसके अक्षय्य आकार हैं।

ईश्वर के अनेक अद्वैत नाम हैं जितने कि जीव हैं। इसलिए हम कहते हैं कि ईश्वर नामरहित या अनाम है। और कि ईश्वर व अनेक आकार में, एक परिणाम वह निराकार है। किंतु वह हमसे अनेक जित्ना भी द्वारा बनाता है अतः हम उसे अनाम कहते हैं।

विष्णुसहस्रनाम के परिचय से गान्धी को यह भी मानना पड़ा कि ईश्वर के अनेक अवतार हैं। वस्तुतः सभी अवतार ईश्वर के समीप रहने वाले व्यक्ति हैं, ईश्वर तो अवतार लेता ही नहीं है। इस प्रकार उनको अवतारवाद की धारणा बदली। पहले वे वास्तविक अवतार में विश्वास करते थे, अब वे उसमें विश्वास करते हुए भी एक कदम आगे बढ़े। "ईश्वर मनुष्य नहीं है। इसलिए वह किसी मनुष्य में उतरता है या अवतार लेता है, ऐसा कहें तो यह निरा सत्य नहीं है। एक तरह से ईश्वर किसी खास मनुष्य में उतरता है, ऐसा कबूने का मतलब सिर्फ इतना ही हो सकता है कि वह मनुष्य ईश्वर के ज्यादा निकट है। उसमें हमें ज्यादा ईश्वरपन दिखाई देता है। ईश्वर तो सब जगह विद्यमान है। वह सब में मौजूद है, इसलिए हम सब ईश्वर के अवतार हैं। मगर ऐसा कहने से कोई मतलब हल नहीं होता। राम, कृष्ण इत्यादि को हम अवतार कहते हैं, क्योंकि लोगों ने उनमें ईश्वर के गुण देखे हैं।"

किन्तु अवतारवाद का इस प्रकार नया अर्थ ज्ञात होने पर गान्धी ने राम और कृष्ण को दशरथसुत और गोपाल कहना छोड़ नहीं दिया। ईश्वर के अर्थ में विकास हो रहा है, हास नहीं। अर्थ बढ़ता जा रहा है। किसी भी स्तर पर ईश्वर का अर्थ पूर्व स्तरों के अर्थ को छोड़ नहीं रहा है, बल्कि उसकी ओर अधिक गाढ़ा कर रहा है, उसका और अधिक मूल्यांकन कर रहा है। इस प्रसंग में गान्धी के निम्नलिखित शब्द स्मरणीय हैं :—

"सबसे पहले मैं राम को सीता के पति के रूप में पूजता था। किन्तु उसके बारे में ज्यों-ज्यों मेरा ज्ञान और अनुभव बढ़ता गया त्यों-त्यों मेरे राम अमेर और सर्वव्यापी होते गये। इसका यह मतलब नहीं कि राम अब सीता-पति नहीं रह गये; बल्कि यह कि सीतापति का अर्थ राम के अर्थ के साथ फैलता गया। इसी तरह दुनियाँ विकास करती है। जो मनुष्य राम को सिर्फ दशरथसुत मानता है, उसके लिए राम सर्वव्यापी नहीं हो सकते। किन्तु राम को ईश्वर मानने वालों के लिए सर्वविद्यमान रामपिता भी सर्वविद्यमान राम हो जाता है, पिता और पुत्र एक हो जाते हैं। यह कहा जा सकता है कि यह सब कल्पना की बात है। इस प्रसंग में मैं यही कह सकता हूँ कि यह हर आदमी को अपनी क्षमता के अनुसार मालूम हो !..... जब हम धर्म से थक जाते हैं तो हम अनौश्वरवादी हो जाते हैं, तब हमारी अल्प आत्मा को छोड़-

यहाँ प्रेम से भक्ति का अर्थ लेना चाहिए जिसमें अहंकार तथा भोग का लेश भी नहीं रहता ।

(६) ईश्वर सत्य है । यद्यपि ईश्वर को प्रेम मानता उपयुक्त है फिर भी प्रेम का प्रायः अनर्थ किया जाता है । त्याग, दानिदान, भूतदया रूपी जो बहुमूल्य प्रेम का अर्थ है वह प्रायेण भुला दिया जाता है । इसको लौकिक रति समझ लिया जाता है । फिर प्रेम से व्यष्टित्व टपकता है । लगता है कि ईश्वर कोई मूल्य नहीं बरन् भावना-मात्र है । प्रेम मूल्य है, पर प्रायः उसको मूल्य-रूप में न समझ कर लोग भावना-रूप में समझते हैं । इन कारणों से और भारतीय मन्तों के अनुभवों से शिक्षा लेकर ईश्वर को गान्धी ने सत्य कहना शुरू किया । सत्य के अन्दर सत्ता, प्रेम, अभयदाता, तथा ईश्वर को व्यक्त करने वाले प्रत्येक नाम से द्योतित गुण का उन्होंने समावेश किया । निदान अब वे 'ईश्वर सत्य है' इस रूप में ईश्वर को समझने लगे ।

सकल नैतिक गुणों और व्रतों को उन्होंने सत्य के अन्दर समझा । सत्य ईश्वर का पर्याय माना गया । वह ब्रह्म समझा गया ।

(७) सत्य ईश्वर है । यद्यपि 'ईश्वर सत्य है' इस वाक्य से गान्धी सत्य और ईश्वर का अभेद ही समझते थे, पर कुछ लोगों का इससे विरोध था । कुछ लोग ईश्वर को कम-व्यापक और सत्य को अधिक व्यापक समझते थे । नास्तिक या निरीश्वरवादी इनमें मुख्य थे । 'ईश्वर' से सकल मूल्यों का बोध नहीं होता है । सत्य से सब मूल्यों का बोध होता है । ईश्वर से केवल धार्मिक मूल्यों का प्रायः बोध होता है । पर गान्धी अब उस अवस्था तक पहुँच गये थे जहाँ उन्हें प्रत्येक वस्तु का मूल्य प्रतीत होता था । वे स्वास्थ्य, सेवा, कायिक श्रम, स्वदेशी, राजनैतिक आन्दोलन और साहस, अहिंसा आदि नैतिक गुणों को भी मूल्य समझते थे । वे इन नाम से प्रत्येक को अन्दर कहने लगे थे । इससे यद्यपि ईश्वर का अर्थ महामूल्य या मूल्यता या अर्थतामात्र हो गया था तो भी कुछ लोगों को लगता था कि यह अर्थ की सीमा-तानी है । अतः कुछ इन्हीं कारणों से गान्धी ने 'ईश्वर सत्य है' कहने के बजाय 'सत्य ईश्वर है', कहना शुरू कर दिया । इससे स्पष्ट हो गया कि जो सत्य सभी मूल्यों—व्यावहारिक, कलात्मक, वैज्ञानिक, सामाजिक, शारीरिक, वैयक्तिक मूल्यों, का प्राण है, वही ईश्वर है । दूसरे शब्दों में ईश्वर का अर्थ है 'मूल्यमात्रता' या सकल मूल्यों का योग ।

का भी ध्यान करते थे । उसके निम्नलिखित शब्द इस विषय में प्रमाण हैं—

(क) “ईश्वर स्वयं न नर है, न नारी है, उसके लिए न पंक्तिभेद है, न योनिभेद, वह 'नेति-नेति' है”^{४९} ।

(ख) “चाहे उसे ईश्वर कहो या अल्लाह या गाड या अहुरा मज्दा । उसके असंख्य नाम हैं, उतने जितने मनुष्य हैं । वह एक और अद्वितीय है । वही अकेला ब्रह्म या बृहत् है । उससे बृहत् कोई नहीं है । वह कालातीत, निराकार, निष्कलंक है । ऐसा मेरा राम है । वही अकेला मेरा प्रभु और स्वामी है ।”^{४९}

और भी ताना स्थलो पर गान्धी ईश्वर को निराकार कहते हैं और इस प्रकार उसका वर्णन करते हैं कि कोई भी यह निष्कर्ष निकाल सकता है कि गान्धी का ईश्वर निर्गुण, निराकार, स्वगत-सजातीय-विजातीय भेद से मुक्त अद्वैत ब्रह्म है । यहाँ उन स्थलो के उद्धरण की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि उपर्युक्त उद्धरण पर्याप्त है ।

इतना होते हुए भी लोगो ने गान्धी को सगुणब्रह्मवादी या अनीश्वरवादी कहा है । डा० धीरेन्द्र मोहन दत्त ने कहा “यदि व्यक्तित्व का अर्थ आत्मचेतना तथा संकल्पशक्ति है, तो कहा जा सकता है कि गान्धी ईश्वर को व्यक्ति (पुरुष) मानते थे और उसे सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् स्रष्टा तथा जगत् का शासक कहते थे । सब कुछ देखने पर इसलिए यह कहना युक्तियुक्त होगा कि गान्धी सगुणब्रह्मवादी या ईश्वरवादी थे, एक वैष्णव थे, अद्वैतवादी या शक्यके अनुयायी नहीं थे”^{५०} ।

यहाँ यह कहना पर्याप्त है कि गान्धी का ईश्वर आत्मचेतना नहीं किन्तु चैतन्यमात्र है और उसमें संकल्पशक्ति नहीं है । उसके कार्यकलाप तो यन्त्रवत् हो रहे हैं । अनासक्तियोग में गान्धी ने कहा कि “मनुष्य को समझना तो यह है कि जैसे ईश्वर को प्रत्येक कृति यन्त्रवत् काम करती है वैसे मनुष्य को भी बुद्धिपूर्वक किन्तु यंत्र की भांति ही नियमित काम करना उचित है”^{५१} । इससे स्पष्ट है कि ईश्वर द्वारा कर्म उस प्रकार संकल्पवत् या बुद्धिकृत नहीं है जैसे कि हमारे हैं । गान्धी ने कई बार कहा है कि मनुष्य अपने अनुसाच ही ईश्वर की समझने की शूल करता है । हमारे दुर्भाग्य से हमारा वंशजान् को अपने-बैसा बना जाता है”^{५०} ।

बान् नहीं कह सकते हैं। यदि ऐसा होता तो वह गुणातीत और 'नेति नेति' क्यों कहा जाता ?

गांधी के परम ब्रह्म को गोरा ने तो बिलकुल अनस्तित्व समझ लिया। उनका कहना है कि गांधी निरीश्वरवादी थे। उन्होंने अपने प्रमाण में गांधी के निम्नलिखित वचन रखे—

(क) "मैं अति-निरीश्वरवादी हूँ"।

(ख) "गांधी ने पंडित सुन्दरलाल से अपने महाप्रयाण के कुछ दिन पूर्व ही कहा था, "यदि साम्प्रदायिक दंगों को समाप्त करने में निरीश्वरवाद मदद देता है, तो मैं चाहूंगा कि कौमें निरीश्वरवादी हो जायें"।"

(घ) "न तो मैं कह सकता हूँ कि मेरा आस्तिकवाद सही है और न कह सकता हूँ कि तुम्हारा निरीश्वरवाद गलत"।

(च) "मैं तुम्हारी लडकी की शादी में आशीर्वाद देते हुए कहूंगा 'सत्य के नाम पर', ईश्वर के नाम के पर नहीं"।

(ङ) सत्य का अर्थ सत्ता है...और यही सत्य ईश्वर है"।

गोरा आत्मा की स्वतंत्रता और सत्यता में विश्वास करते हैं। वे इससे भिन्न ईश्वर को नहीं मानते, अतः अपने को निरीश्वरवादी कहते हैं। गांधी उनकी आदर और स्नेह की दृष्टि से देखते थे।

पर गांधी को निरीश्वरवादी नहीं कहा जा सकता। गोरा के साथ संलाप करते हुए गांधी अपने को ईश्वरवादी सिद्ध करते हैं।

वस्तुतः गांधी ईश्वर और परम ब्रह्म में भेद नहीं करते हैं। उनका ईश्वर अद्वैतवाद का ब्रह्म है। इस कारण उसे समुच्च समझना या उसको न मानना दोनों गलत दृष्टियाँ हैं।

गांधी कह सकते हैं कि समुच्चवादी परम सत् में तत्त्वकार का आरोप करते हैं और इस कारण उसे न समझने में अपनी बुद्धि की अपरिपक्वता दिखाते हैं। उनसे भी गये-गुजरे बुद्धिहीन वे लोग हैं जो उन परम सत् का बिलकुल अपलाप ही कर डालते हैं।

गांधी का परम सत् समुच्चवाद और निरीश्वरवाद इन दोनों दृष्टियों में पृथक् है। पर उसको समझने में ये दोनों दृष्टियाँ कुछ महायत्ना दे सकती हैं,

समझना है। पहले हम यह देखें कि क्यों गान्धी के ब्रह्म को लोग निरीश्वर समझते हैं? इसका मुख्य कारण यह प्रतीत होगा कि वस्तुतः गान्धी का ब्रह्म आत्मा ही है। वह शंकर के अद्वैतवाद का ब्रह्म है। वही सत् है, चित्त है और आनन्द है। वह स्रष्टा आदि नहीं है। कहना नहीं होगा कि यदि निरीश्वरवाद का यही अर्थ है तो हम गान्धी के ब्रह्म को निरीश्वर समझ सकते हैं।

सगुणवादी क्यों गान्धी के ब्रह्म को सगुण ईश्वर कहते हैं? इसका समाधान यह है—गान्धी प्रार्थना में विश्वास करते हैं। वे ब्रह्म को स्वामी-प्रभु मानते हैं और स्वयं को दास। वे ब्रह्म को अर्पण करके ही सब काम-काज करते हैं। वे अपने को ब्रह्म नहीं मानते और कहते हैं कि ब्रह्म उनका आदर्श है, न कि वास्तविकता। उस ब्रह्म में अनेक या अनगिनत गुण हैं। इसलिए वह सगुण है। कहना नहीं होगा कि यदि सगुणवाद का इतना ही अर्थ है तो गान्धी सभूषणवादी कहे जा सकते हैं।

पर निरीश्वरवाद और सगुणवाद के इतने ही अर्थ नहीं हैं। अन्य अर्थों में हम गान्धी को निरीश्वरवादी या सगुणवादी नहीं कह सकते।

हिन्दी के सन्तों ने सगुण ब्रह्म, निर्गुण ब्रह्म, और सत्परूपी आत्मा का इस प्रकार समन्वय किया है कि तीनों एकमेक हो गये हैं। यही कारण है कि हिन्दी के निर्गुणोपासक और सगुणोपासक दोनों प्रकार के सन्त इस परम सत् को 'राम' कहते हैं और उसके नामों में उन नामों का भी चलेख कर रहे हैं। किनसे सगुण ब्रह्म या उसके अवतार का बोध होता है। गान्धी इसी परम्परा के अनुयायी हैं। उनके अनुभवों में सत् को श्रीती-बागती अनुभूति है। इस परम्परा ने जो सगुण और निर्गुण का समन्वय किया है, वह गान्धी की भजना-कवि और रचनाओं में देखान में आता है।

सगुण और निर्गुण का समन्वय निम्नलिखित प्रकार से किया जा सकता है—

तुलसीदास की यह श्रौण्डी भजनावलि में दी हुई है जो इस प्रश्न पर प्रकाश डालती है—

कवि कमल सिंह सर कवि ।

निर्गुण ब्रह्म सगुण ब्रह्म का

नमः ।

निर्गुण ब्रह्म सगुण ब्रह्म का आधार ही नहीं है, बरन् कुछ ओर है। यहाँ यह दिखलाया गया है कि शील भर में कमल फूल हैं। कमलहीन शील का एक बिन्दु भी नहीं है। इस तरह यह दिखलाया गया है कि सगुण ब्रह्म और निर्गुण ब्रह्म दोनों समकक्ष हैं। दोनों का क्षेत्र समान है। शील होगी तो कमल अवश्य ही खिलेंगे। यह भी यहाँ अभिप्राय है।

यदि उपमा को छोड़ दे तो सीधी भाषा में इसके अर्थ ये होंगे—

(क) निर्गुण ब्रह्म निर्गुण इसलिए है कि उसमें अनभिन्नत गुण हैं।

(ख) निर्गुण ब्रह्म निर्गुण इसलिए है कि वह अनभिन्नत गुणों से भी अतीत है। वह उनका आधार है।

(ग) सगुण ब्रह्म निर्गुण ब्रह्म का अंग या अंश नहीं है। दोनों में अन्तर है। समूचा निर्गुण ब्रह्म समूचा सगुण ब्रह्म होता है।

(घ) निर्गुण ब्रह्म और सगुण ब्रह्म एक ही सत् को दो दृष्टियों से देखना है। एक दृष्टि से वह सगुण है तो दूसरी दृष्टि से वह निर्गुण है। एक दृष्टि से, जल-दृष्टि से, महज पानी वाली शील है तो दूसरी दृष्टि से वह कमलों की वनस्थली है।

(ङ) पारदर्शी लोग ही साक्षात् को देख सकते हैं क्योंकि कमलों के मारे अन्धी दिखाई नहीं पड़ता। पारदर्शी लोग ही निर्गुण ब्रह्म को देख सकते हैं। साधारण दृष्टिवाले सगुण को ही देखेंगे, कमलों को ही देखेंगे। इस प्रकार सगुण ब्रह्म सुलभ और निर्गुण ब्रह्म दुर्लभ है।

(च) सगुण ब्रह्म को अच्छी तरह से समझ लेना निर्गुण को समझ लेना है और निर्गुण को समझना सगुण को समझ लेना है।

(छ) परम सत् का निर्गुण स्वरूप नित्य कूटस्थ है। उसका पुण अवित्य है, यद्यपि उसका सगुण स्वरूप नित्य परिवर्तनशील है। शील नित्य है, कमल अनित्य है। पर शील सर्वत्र कमलशील रहेगी क्योंकि कमल सत्तक प्रिय है।

(ज) बिना शील को समझे कमलों को समझना ठीक नहीं है, अतथा वनस्थली का अंग ही जान्यो। बिना निर्गुण ब्रह्म को समझने से सगुण ब्रह्म को समझना गलत है।

(झ) पर निर्गुण ब्रह्म को समझने पर सगुण ब्रह्म को समझना जरूरी है।

निर्गुण को समझने पर सगुण को समझना जरूरी है।

(अ) कमल झील में कुत्रिम नहीं है। उन्हें किसी ने लगाया नहीं है। वे स्वभावतः उत्पन्न होते हैं। इसी प्रकार स्वभावतः निर्गुण ब्रह्म से सगुण ब्रह्म उत्पन्न होता है।

(ब) सगुण ब्रह्म निर्गुण ब्रह्म की शोभा है। कमल झील की शोभा है। सगुण ब्रह्म निर्गुण ब्रह्म का आभरण है।

(ग) सगुण ब्रह्म का उद्देश्य या लक्ष्य निर्गुण के इशारे पर चलना है। कमलों का उगना, फूलना और हिलना झील के इशारे पर है। सगुण ब्रह्म निर्गुण ब्रह्म का खिलौना है। झील कमलों से खेलती जान पड़ती है।

(घ) तात्त्विक दृष्टि से सत्य झील है और कमल की दृष्टि से सत्यता, सत् नहीं, झील के इशारे पर चलना है। सत् निर्गुण ब्रह्म है। सत्यता सगुण ब्रह्म का निर्गुण के इशारे पर चलना है। सगुण की सत्ता निर्गुण है। और इस सत्ता के कारण सगुण का अनिवार्य कर्तव्य है कि वह निर्गुण का कार्य करे।

(ङ) सगुण ब्रह्म जीवधारियों का ऐसा समूह है जिसमें व्यक्ति तो नष्ट हो रहे हैं और जन्म ले रहे हैं, पर जिसकी संमष्टि सदैव बनी रहती है।

इसी झील और कमल के उदाहरण से हम तुलसी और कबीर के अन्तर को भी समझ सकते हैं। तुलसीदास सगुण और निर्गुण को अच्छी तरह समझकर एक गुण विशेष पर, एक कमल विशेष को, ले लेते हैं और उसी को समझ-बूझकर खूब वर्णन करते हैं। वे राम के चरित को ही लेते हैं और उसी में सब कुछ ठीक ही देखते हैं। कबीर कहते हैं कि ऐसे अनगिनत 'राम' हैं, प्रतिक्षण हो रहे हैं और लय भी होते जा रहे हैं। इन तरह कबीर की दृष्टि कमल-सन्तति पर है तो तुलसी की दृष्टि कमल विशेष पर। इनी भाव को कबीर की निम्नलिखित पत्तियाँ जो भजनावलि में संगृहीत हैं, स्पष्ट करती हैं।

बी परमपुरुष देवाधिदेव,
भक्तहेतु नरसिंह भक्त,
कहे कबीर कौकलस्य न पार,
प्रह्लाद उदारे अनेक बार ॥२॥

अनेक बार ब्रह्म नरसिंह रूप करता है और प्रह्लाद को तारता है। तुलसीदास भी इस तत्त्व को जानते थे। वे कहते हैं—हरि अन्तं हरि कथा अनन्त। पर जहाँ कबीर की दृष्टि सन्तति पर ज्यादा है वहाँ तुलसी की दृष्टि उसको एक कड़ी पर है।

गान्धी गीताबोध में तुलसीदास की ही तरह कहते हैं—

“जो निराकार तत्त्व को भजते हैं और उसे भजने से लिए समस्त इन्द्रियों का संयम करते हैं, सब जीवों के प्रति समभाव रखते हैं, किसी को ऊंच-नीच नहीं गिनते, वे भी मुझे (भगवान् को) पाते हैं ।.....पर निराकार की भक्ति शरीरधारी द्वारा संपूर्ण रूप से होना अशक्य माना जाता है, निराकार निर्गुण है, अतः मनुष्य की कल्पना से परे है । अतः सब देहधारी जाने-अनजाने साकार के ही भक्त हैं” ।”

और

“वह सत् नहीं है और असत् भी नहीं है । उससे भी परे है । अन्ध दृष्टि से उसे सत् कह सकते हैं, क्योंकि वह नित्य है । तथापि उसकी नित्यता को भी मनुष्य नहीं पहचान सकता, इससे उसे सत् से भी परे कहा, उससे कुछ भी सूना नहीं है । उसे हजारों हाथ-पांव वाला कह सकते हैं और इस प्रकार उसे हाथ-पैर आदि हैं यह जान पड़ते हुए भी वह इन्द्रिय-रहित है । उसे इन्द्रियों की आवश्यकता नहीं है, उनसे वह अलिप्त है । इन्द्रियाँ तो आज हैं और कल नहीं हैं । पर ब्रह्म तो नित्य है ही । और यद्यपि वह सब में व्याप्त और सब को धारण किये हुए है, इससे गुणों का भोक्ता कहा जा सकता है, तथापि जो उसे नहीं पहचानते उनके हिसाब से तो वह बाह्य ही है । प्राणियों के अंदर तो वह है ही, क्योंकि सर्व-व्यापक है । वैसे ही वह गति करता है और स्थिर भी है । सूक्ष्म है, इसलिए वह ऐसा भी है कि न जान पड़े । दूर भी है और नजदीक भी है । नाम-रूप का नाश है तथापि वह तो है ही, इस प्रकार अविभक्त है, पर असंख्य प्राणियों में है यह भी कहते हैं, इससे वह विभक्त रूप से भी भासित होता है” ।”

दार्शनिक पदावली का प्रयोग करे तो हम यह मकन-हैं कि सगुण और निर्गुण का सम्बन्ध नन्वत यो है—

(१) निर्गुण व्यापक है तो सगुण प्रामाण्य । यह संबन्ध व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध है । यह अन्तर्यामिता (Immanence) है । निर्गुण अन्तर्यामी है ।

(२) निर्गुण सगुणानीत है पर सगुण को समेट कर । यह बहिर्ध्यामिता (transcendence) है जिसमें अन्तर्यामिता सम्मिलित है । निर्गुण बहिर्ध्यामी और अन्तर्यामी दोनों है । उसकी अन्तर्यामिता ही उसकी बहिर्ध्यामिता है । अतः अन्तर्यामिता बहिर्ध्यामिता का अंग नहीं है ।

(३) सगुण निर्गुण की लीला-सृष्टि है। इस संबन्ध का विवेचन देहत्त्व और जगत् के अध्याय में किया जायगा।

निर्गुण और सगुण दोनों के मानने वालों को सत्य नाम पसंद है। इसी को गान्धी ईश्वर कहते हैं। अतः उन्होंने इसमें दोनों का समाहार कर लिया है। कबीर^{५०} ने इस समाहार को बड़े अच्छे शब्दों में व्यक्त किया है—

सत्त नाम है सब तें न्यास ।
 निर्गुन सगुन शब्द पसार ॥
 निर्गुन बीज सगुन फल-फूला ।
 साखा ध्यान, नाम है मूला ॥
 मूल गहे तें सब सुख पावै ।
 डाल-पात में मूल गेवावै ॥
 साईं मिलानी सुख दिलांनी ।
 निर्गुन सगुन भेद मिटानी ॥

अन्त में अब यह कहा जा सकता है कि गान्धी का मत शंकर के मत के अनुसार ही है। शंकर को भी कुछ लोग निरीश्वरवादी समझते हैं तो कुछ लोग सगुण ब्रह्मवादी। बहुत कम लोग ऐसे हैं जो इन दोनों भ्राम्त दृष्टियों से मुक्त होकर दोनों के ग्राह्य सार को लेते हुए उनके ब्रह्मवाद को समझते हैं। वस्तुतः शंकराचार्य ब्रह्म को ईश्वर भी मानते हैं। वैसे ही गान्धी निर्गुण ब्रह्म को ही सगुण ब्रह्म कहते हैं। वे शंकर तथा तुलसी और कबीर की ही परम्परा के सिद्धान्त के पोषक हैं। अतः ईश्वर-विषयक उनके सिद्धान्त को हम ब्रह्मवाद कहेंगे। इन ब्रह्मवाद को वैष्णव वेदान्तियों के ब्रह्मवाद से भिन्न समझना चाहिए क्योंकि यहाँ विभुत्व एकता है ब्रह्म और ईश्वर में। ईश्वर ब्रह्म का अंश नहीं है। वह ब्रह्म ही है।

टिप्पणियाँ और संदर्भ

- १ हिन्दू धर्म पृ० ४३ ।
- २ प्रार्थना, प्रवचन भाग १ पृ० ७३ ।
- ३ हिन्दू धर्म पृ० ६३ ।
- ४ पन्द्रह अक्षरों के बाद पृ० २५-२६ ।
- ५ हिन्दू धर्म पृ० ६५ ।
- ६ वही पृ० ६१ ।

- ७ आत्मकथा पृ० ६२२ ।
 ८ हिन्दू धर्म पृ० ६१ ।
 ९ प्रार्थना प्रवचन भाग १ पृ० १३१ ।
 १० हिन्दू धर्म पृ० ६४ ।
 ११ गीतामाता पृ० १४० ।
 १२ हिन्दू धर्म पृ० ६८ ।
 १३ Contemporary Indian Philosophy, ed. S. Radhakrishnan,
 पृ० २२ ।
 १४ An Atheist With Gandhi, Gora, पृ० ४५ ।
 १५ Idealistic Thought of India, P. T. Raju, पृ० २९७ ।
 १६ Hindu Dharma, पृ० ६५ ।
 १७ गीतामाता पृ० १४४ ।
 १८ Hindu Dharma, पृ० ६४ ।
 १९ An Atheist with Gandhi, पृ० १२ ।
 २० प्रार्थना प्रवचन भाग १ पृ० ३२७-३२८ ।
 २१ धर्मनीति पृ० १५७-१५८ ।
 २२ प्रार्थना प्रवचन भाग १ पृ० २४ ।
 २३ Hindu Dharma, पृ० ६५ ।
 २४ वही पृ० ६३ ।
 २५ वही पृ० ३८ ।
 २६ An Atheist with Gandhi, पृ० २८ ।
 २७ वही पृ० ४५ ।
 २८ Hindu Dharma, पृ० १२१ ।
 २९ ब्रह्मचर्य भाग दो पृ० ५७-५८ ।
 ३० आत्मकथा, प्रस्तावना पृ० ५ ।
 ३१ Hindu Dharma, पृ० ६१ ।
 ३२ वही पृ० ६६ ।
 ३३ धर्मनीति पृ० १७८ ।
 ३४ वही पृ० १३४ ।
 ३५ Hindu Dharma, पृ० १०५ ।
 ३६ An Atheist with Gandhi, पृ० १६-२० ।

- ३७ पन्द्रह अगस्त के बाद, पृ० १३४ ।
- ३८ Hindu Dharma, पृ० ९१ ।
- ३९ आत्मकथा पृ० ३८ ।
- ४० Hindu Dharma, पृ० ६६-६७ ।
- ४१ ब्रह्मचर्य भाग दो, पृ० ५७ ।
- ४२ राम नाम पृ० १७ ।
- ४३ प्रार्थना प्रवचन भाग एक, पृ० १३१ ।
- ४४ राम नाम पृ० ५५ ।
- ४५ Philosophy of Mahatma Gandhi, D. M. Datta, पृ० २७ ।
- ४६ गीतामाता पृ० १४१ ।
- ४७ पन्द्रह अगस्त के बाद पृ० २८ ।
- ४८ An Atheist with Gandhi, पृ० ४५ ।
- ४९ वही पृ० ४६ ।
- ५० वही पृ० ४२ ।
- ५१ वही पृ० ४५ ।
- ५२ वही पृ० ४५ ।
- ५३ आश्रम भजनावलि पृ० ६५ ।
- ५४ वही पृ० १०४ ।
- ५५ गीतामाता पृ० ७३ ।
- ५६ वही पृ० ७८ ।
- ५७ देखिये कबीर ग्रन्थावली या वियोगी, हरि द्वारा संपादित मुद्रासार
पृ० १००.१

अध्याय ७

जीव-तत्त्व

१ परमार्थज्ञता या चेतना

जिनमें जीवन होता हो उनको हम जीव या जीवधारी कहते हैं। जीव सबका एक हैं, यद्यपि जीव अनेक हैं।

सभी जीव देहधारी होते हैं। देह के न रहने पर जीव जीव नहीं रह जाता। तब तो वह साक्षात् परमात्मा ही हो जाता है क्योंकि एक वही देहातीत है यद्यपि वह देहधारी भी है। देह या पुर में रहने के कारण ही जीव को पुरुष कहा जाता है।

जीवों में प्रकार-भेद हैं या योनि-भेद हैं। सामान्यतः हिन्दूधर्म में १४ लक्ष योनियाँ मानी जाती हैं। गान्धी इस सिद्धान्त में विश्वास करते हैं।

जीवों में प्रकारता या योनि का भेद उनकी चेतनता तथा परमाधिष्ठा के कारण है। कुछ जीवों में चेतनता अल्प होती है तो कुछ में महान्। कुछ कम परमार्थी होते हैं तो कुछ अधिक। कीटाणु, कीट, पशु, पक्षी और मनुष्य, इस प्रकार चेतनता और परमाधिष्ठा के तारतम्य में श्रृंखलित हैं। मनुष्य में चेतनता और परमाधिष्ठा दोनों सब जीवों से अधिक होती हैं। जावन की खोज का प्रमाण देते हुए गान्धी ने कहा, "जावित बताता है कि पशुओं में भी एक हद तक परमार्थ-बुद्धि देखने में आती है। भीरु स्वभाव वाले पक्षी भी अपने बच्चों की रक्षा करने के समय बलवान् बन जाते हैं। वह कहता है कि प्राणि मात्र में परमार्थ-बुद्धि थोड़ी-बहुत भी न होती तो आज दुनिया में घास-पात और जहरीली बस्तुपतियों के सिवा शायद ही कोई जीवधारी होता। मनुष्य और दूसरे प्राणियों में सबसे बड़ा अन्तर यही है कि मनुष्य सबसे अधिक परमार्थी है। वह दूसरों के लिए अर्थात् अपनी नोति के प्रमाण में अपने बच्चों के लिए, अपने देश के लिए अपनी जान कुरबान करता है।"

फिर जगदीश चन्द्र बोस की खोजों को मानते हुए गान्धी ने जड़ को भी जीवघारी माना^१। और यदि कुछ-व-कुछ परमायिता सब जीवों में सिद्ध की जा सकती है तो फिर घास-पात और वनस्पति तथा जड़ पदार्थों में भी यह मानी जा सकती है; परिमाण में चाहे वह भले ही अत्यल्प हो और प्रकारता में चाहे अत्यन्त निम्न हो।

सुप्त परमायिता से लेकर जाग्रत् परमायिता तक यदि हमें भेद करें तो सभी जीवों में परमायिता है—यह अनुभव-सिद्ध है।

जीवात परमायिता के विषय में है वही चेतनता के बारे में भी है। वस्तुतः परमायिता का अटूट संबन्ध चेतनता से है। एक की उपस्थिति में दूसरी की उपस्थिति है और एक की अनुपस्थिति में दूसरी की अनुपस्थिति। चेतनता के विषय में गान्धी कहते हैं कि "हमारे वैदिक धर्म के मुताबिक 'कान्यंस' सभी में—जड़-चेतन में—होता है। पर बहुते का काण्वास सोया हुआ रहता है अर्थात् उसकी अन्तरात्मा मूढ़ अवस्था में होती है। तो उस अवस्था में उसे कान्यंस कैसे कहा जाय^४ ?

यहाँ स्पष्ट है कि गान्धी सुप्त कान्यंस को काण्वास नहीं कहना चाहते। इसी प्रकार वे सुप्त चेतनता को चेतनता भी नहीं कहना चाहते। पर यह वस्तुतः लोक में प्रचलित जड़ और जीवों के कृत्रिम भेद के अनुसार है। वास्तविक दृष्टि में चेतनता और परमायिता दोनों जड़चेतन में न्यूनाधिक मात्रा में हैं।

इस प्रसंग में ईशावास्योपनिषद् के प्रथम मंत्र में गान्धी का अटूट विश्वास प्रमाण-सूत है जिसके अनुसार ईशावास्यमिदं सर्वं यत् किञ्च जगत्या जगत् है अर्थात् जो कुछ भी इस जगत् में है वह ईश्वर अर्थात् परमार्थता और चेतनता से व्याप्त है।

अस्तु जीवतत्त्व के प्रत्ययन में गान्धी चेतनता और परमायिता को अवश्य मानते हैं। यह उनकी विशेष बात है। इसका तात्पर्य हुआ कि आत्मा सर्वान्तर है। इस प्रसंग में ईसाइयों से उनका मतभेद बहुत प्रसिद्ध है। ईसाई मत के अनुसार आत्मा केवल 'मनुष्यों' में है, पर गान्धी तथा हिन्दूधर्म के अनुसार आत्मा जड़ और चेतन सब में है^५। इतनी विशिष्टता रखते हुए भी गान्धी जीव या चेतन और जड़ का लौकिक भेद मानते हैं—क्योंकि उनके मत से चेतनता सुप्त भी रह सकती है अर्थात् अव्यक्त भी रहती है।

“इस प्रकार हमारी अन्तश्चेतना ही वह प्राणशक्ति है जो शरीर के भीतरी निर्माण और विकास की पेशीदा क्रियाओं का नियमन करती है। उसका पहला काम है—गर्भयुक्त डिम्ब को अलग करना और इसके बाद प्राणी की मृत्यु होने तक मूल बीज-कोषों को जख्म कर और उन्हें भिन्न-भिन्न अंगों को भेजकर, अपने पिंड या शरीर की रक्षा करते रहना” । गान्धी के इन शब्दों से साफ जाहिर है कि वे कई नामों जीव-वैज्ञानिकों की भाँति मूल प्राण-तत्त्व को अन्तश्चेतना मानते हैं। मूल प्राण-तत्त्व को हम जीव या जीव-तत्त्व या प्राणतत्त्व कहेंगे। पुनर्जन्म तथा जनन इसी के द्वारा होता है।

इस प्रकार यदि देह अथवा देह के धटक कोषों को हम छोड़ दें, तो प्रत्येक जीव के निम्नलिखित धटक हुए—

- (१) प्राणतत्त्व
- (२) अन्तरात्मा, परमात्मा या आत्मा
- (३) परमार्थ-बुद्धि

३ प्राणतत्त्व का विकास

प्राणतत्त्व का विकास प्रत्येक जीव में होता है। ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियाँ इसी से विकसित हैं। जैविक व्यापार भी इसी के विकास हैं।

प्राणतत्त्व का सबसे अदृष्ट विकास मनुष्य में होता है। प्राण, अपान, उदान, व्यान और समान ये पंच प्राण प्राणतत्त्व से ही विकसित होते हैं। इसी से चक्षुः, कर्ण, नासिका, जिह्वा और त्वचा—इन पाच इन्द्रियों के व्यापार का विकास होता है। इसी से मुख, हाथ, पैर, मलेन्द्रिय और मूत्रेन्द्रिय—इन पाच कर्मेन्द्रियों के व्यापार का विकास होता है। मन, अहंकार, चित्त और बुद्धि—इस अन्तःकरण-क्षुण्ड्य का भी विकास प्राण-तत्त्व से ही होता है।

प्राणतत्त्व से विकसित मुख्य तत्त्वों का आत्मा के साथ प्रगाढ संबन्ध है। इस प्रसंग में गान्धी कठोपनिषद् के निम्नलिखित श्लोकों का दैनिक स्मरण करते थे—

आत्मानं रथिनमिद्धि शरीरं रथमेव तु ।
 बुद्धिं तु सारथिं चिद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥
 इन्द्रियाणि ह्यमानाहृविषयांस्तेषु गोचरान् ।
 आत्मेन्द्रियमनीयुक्तं भोवत्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥

अर्थात्

समझो कि आत्मा रथ पर सवार लड़कियाँ हैं, शरीर रथ है, बुद्धि सारथी है, मन लगाम है, इन्द्रियाँ घोड़े कहे जाते हैं, और पाँच विषय (शब्द, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श) उनके गोचर मैदान हैं। ज्ञानी लोग कहते हैं कि मन और इन्द्रियों के साथ जुड़ी हुई आत्मा इन विषयों को भोगने वाली है।

ज्ञानेन्द्रिय, मन और बुद्धि का विकास मानवोत्तर जीवों में उतना नहीं है जितना मनुष्य में, बल्कि मनुष्य की अपेक्षा बहुत कम है। कहना चाहिए कि प्राणतत्त्व का सर्वाधिक विकसित प्राणी मनुष्य ही है। हर प्राणी का, हर मनुष्य का, प्राणतत्त्व भिन्न-भिन्न होता है। यहाँ हम आत्मा और प्राणतत्त्व या जीव के संबन्ध पर विचार करने के लिए मनुष्य को ही लेंगे। ऊपर कहे गये कठोपनिषद् के श्लोकों से सिर्फ इतना जाहिर होता है कि आत्मा और जीव में गाढ़ा संबन्ध है। इस संबन्ध का निश्चित अर्थ जानना है।

४ आत्मा और जीव का संबन्ध

आत्मा और जीव के संबन्ध को गान्धी ने अनेक प्रकार से व्यक्त किया है। हम पहले उनका निरूपण करेंगे।

(१) गान्धी की दैनिक प्रार्थना के अन्तर्गत शंकराचार्य-कृत प्रातः स्मरणम् है जिसकी निम्नलिखित पंक्तियाँ जीव की विविध अवस्थाओं के साथ आत्मा का संबन्ध बनाती हैं—

यत्स्वप्नजागरसुषुप्तमवैति नित्यम्
तद् ब्रह्म निष्कलमहं न च भूतसंघः ।"

अर्थात्

जो चतुर्थ अवस्था (तुरीय) रूप है, जो जागृति, स्वप्न और निद्रा, तीनों अवस्थाओं को हमेशा जानता है, और जो शुद्ध ब्रह्म है, वही मैं हूँ, पंचमहा-भूतों में बनी हुई यह देह मैं नहीं हूँ।

यहाँ यह कहा गया है कि जीव की प्रायः तीन अवस्थाएँ होती हैं— जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्ति अर्थात् स्वप्नरहित प्रगाढ़ निद्रा। प्रत्येक अवस्था में जीव भिन्न रहता है। जाग्रत अवस्था का जीव 'विश्व' कहा जाता है, स्वप्न का 'तैजस' और सुषुप्ति का 'प्राज्ञ'। आत्मा न तो विश्व है, न तैजस और न

न प्राज्ञ, यद्यपि वह इन तीनों का आधार है और इन तीनों में इस रूप में मौजूद रहती है। यदि इन तीनों अवस्थाओं के अतिरिक्त और कोई अवस्था हो तो उनमें भी जीव विश्व, तैजस और प्राज्ञ से भिन्न होगा, मगर उसका भी आधार आत्मा होगी। इस कारण आत्मा किसी अवस्था-विशेष का अनुभवकर्ता जीव नहीं है। वह सकल अवस्थाओं का अनुभवकर्ता होते हुए भी उनके विशिष्ट अनुभवकर्ताओं से भिन्न है। इस कारण हम उसको 'तुरीय' अर्थात् जो तीन अवस्थाओं वाला न हो, वरन् चौथी अवस्था वाला हो, कहते हैं। 'तुरीय' का मतलब शब्दतः चौथा हीता है। पर यहाँ उसका अर्थ त्रिषेधात्मक है अर्थात् जो पहला, दूसरा और तीसरा न ही। यदि और अवस्थाओं को मान लिया जाय तो हम 'तुरीय' को 'तुरीय' (चौथा) नहीं कह सकते। यह वस्तुतः अवस्थान्यतिरिक्त का पर्याय है।

इस प्रकार सिद्ध होता है कि जीवों के विश्व, तैजस और प्राज्ञ तो भिन्न-भिन्न हैं, पर उन सबकी 'आत्मा' एक है। प्रत्येक जीव का आधार 'आत्मा' है। यही आत्मा सब जीवों की आत्मा है। इसी को हम ब्रह्म कहते हैं।

आत्मा और जीव के इस संबन्ध को हम आधारधेय संबन्ध कहेंगे। प्रायः इसको 'अभेद संबन्ध' भी कहा जाता है। इसलिए गान्धी इन पक्षियों के विषय में कहते हैं कि "उनके अद्वैत सिद्धान्त को मैं मानता हूँ सही, लेकिन—

तद्ब्रह्म निष्कलमहं न च भूतसंघः

कहते सकीच होता है क्योंकि उत्तरी साधना अभी पूरी नहीं हुई है।"

गान्धी आधारधेय संबन्ध को मानते हैं। मानना के पूरी होने पर वे आत्मा और जीव के बीच अभेद संबन्ध को भी मानने को तैयार हैं। अतः अभेद संबन्ध सभ्र है, और आदर्श है पर आधारधेय संबन्ध यथार्थ है। जो लोग अभेद संबन्ध मानते हैं वे विश्व, तैजस और प्राज्ञ को मिथ्या कहते हैं। उनके अनुसार जीव आत्मा से मिथ्या-स्वरूप नहीं है, बल्कि जीव के कतिपय तत्त्व, जीव के आधारभूत तत्त्व, आत्मा में मिथ्या-स्वरूप हैं। वस्तुतः आत्मा भी तो जीव का आधारभूत तत्त्व है। त्रिलकुल असंदिग्ध भाषा में कहें तो हम कह सकते हैं कि आत्मा के अभाव में जीव मिथ्यास्वरूप है, या आत्मा के अभाव में प्राणतत्त्व मिथ्यास्वरूप है। प्राणतत्त्व व्यष्टि है, आत्मा समष्टि या सामान्य है। सामान्य के अभाव में व्यष्टि का अस्तित्व नहीं है। व्यष्टि का अस्तित्व सामान्य में ही है, प्राणतत्त्वका अस्तित्व

आत्मा या ब्रह्म में ही निगूढ़ है। गांधी इसी मिश्रण को मानते हैं।

(२) आत्मा और जीव के संबंध को पंचमहाभूतों और काल के माध्यम से वर्णन करने पर यद्यपि इसके ज्ञान में बहुत निश्चितता नहीं आती तो भी पर्याप्त स्पष्टता आ जाती है।

(क) जल की दृष्टि से इस संबंध को बतलाते हुए गांधी ने कहा—“होने का अर्थ है ईश्वर से—परमात्मा से—सत्य से पृथक् हो जाना। कुछ का मिट जाना परमात्मा में मिल जाना है। समुद्र में रहने वाला बिन्दु समुद्र की महत्ता का उपयोग करता है, परन्तु उसका उमे ज्ञान नहीं होना। समुद्र से अलग होकर ज्यों ही अपनेपन का दावा करने चला कि वह उसी क्षण सूखा। इस जीवन को पानी के बुलबुले की उपमा दी गयी है, इसमें मुझे जरा भी अतिशयोक्ति नहीं दिखाई देती।”

यहाँ जीव की उपमा समुद्र की बूंद से दी गयी है। जब तक बिन्दु समुद्र में रहता है तब तक उसे ‘अपनेपन’ का ज्ञान या अनुभव नहीं होता। जब वह समुद्र से अलग होता है तब उसे ‘अपनेपन’ का अनुभव होता है। तब वह बिन्दु बनता है, समुद्र में उसको कोई बिन्दु कहना-समझना ही नहीं है। पर अलग होते ही वह सूख जाता है अर्थात् उसका अस्तित्व मिट जाता है। यही बात जीव और आत्मा के संबंध में भी है। जीव जब तक आत्मा में रहना है तब तक उसे कोई जीव नहीं कहता। आत्मा से निकलने पर जीव को अपनेपन का अनुभव होता है। तब उसे जीव कहा जाता है। पर वस्तुतः तब उसका कुछ भी अस्तित्व नहीं है। इसलिए उसको नष्ट-अस्तित्व मान लेना ही उपयुक्त है।

पर इसका यह तात्पर्य न लगाना चाहिए कि जीव आत्मा में रहकर अपना कर्म नहीं कर सकता। जीव आत्मा से निकलकर ही अर्थात् अलग रहकर अपना कर्म नहीं कर सकता। आत्मा में रहता हुआ तो वह अपना कर्म बड़े अच्छे ढंग से करता है। इसलिए गांधी ने कहा—“समुद्र से अलग हो जाने वाले बिन्दु के लिए हम आराम की कल्पना कर सकते हैं, परन्तु समुद्र में रहने वाले बिन्दु के लिए आराम कहाँ? समुद्र को एक क्षण के लिए आराम कहाँ मिलता है? ठीक यही बात हमारे संबंध में है। ईश्वर-खी समुद्र में हम मिले और हमारा आराम गया, आराम की आवश्यकता भी जाती रही।” और “ईश्वर स्वयं जीवोंसे घण्टे एक साँस काम करता रहता

है। अंगड़ाई लेने तक का अवकाश नहीं होता। हम उसके ही जायें, उसमें मिल जायें तो हमारा उद्योग भी उसके समान ही अतन्द्रित हो गया—हो जाना चाहिए^{११}।”

यहाँ स्पष्ट है कि जीव और आत्मा में आधेयाधार संबंध किया गया। कुछ लोग कहेंगे कि यहाँ अङ्गाङ्गि संबंध है क्योंकि समुद्र अंगी और बिन्दु अंग है, आत्मा अंगी है और जीव अंग है। पर यह गान्धी को ठीक ही मान्य नहीं है क्योंकि जब अंग से अंगी अलग हो तभी तो वह अंग बनता है, जब समुद्र-रूपी आत्मा से बिन्दु-रूपी जीव, अलग हो तभी तो उसका जीवत्व बनता है, बिना अलग हुए न उसे अपनेपन का अनुभव होता है और न दूसरों को हो सकता है। अतः इस संबंध को अङ्गाङ्गि संबंध न कहकर हम आधेया-धेय संबंध ही कहेंगे। बिन्दु समुद्र में रहता है पर समुद्र-रूप से समुद्र-कार्य करते हुए। जीव आत्मा में आत्मा के रूप से आत्मा का कर्म करता हुआ रहता है।

आत्मा का क्या कर्म है? क्या आत्मा कर्म करती है? इन प्रश्नों पर हम बाद में विचार करेंगे। यहाँ इतना ही पर्याप्त है कि गान्धी के अनुसार आत्मा परमार्थ करती है और यह परमार्थ उसका स्वार्थ भी है।

(ख) तेज या अग्नि की दृष्टि से गान्धी ने आत्मा और जीव के संबंध को बतलाते हुए उर्दू की एक प्रसिद्ध कविता का उद्धरण किया—

“आदम को खुदा मत कहो आदम खुदा नहीं।

मगर खुदा के नूर से आदम जुदा नहीं”।^{१२}

आदम या मनुष्य अर्थात् जीव खुदा या परमात्मा नहीं है। अगर वह परमात्मा के प्रकाश से पृथक् भी नहीं है।

इस प्रसंग में गान्धी-दर्शन को द्वैताद्वैती तथा सगुण-ब्रह्मवादी निम्नार्क के दर्शन की सीति समझाने वाले डा० धीरेन्द्रमोहन दत्त ने कहा—

“इस स्थान पर हमें फिर गान्धी की पसंद द्वैत-अद्वैत-संबन्ध के किसी उस प्रकार के पक्ष में मिलती है जिसका समर्थन वैष्णव वेदास्ती और अर्वाचीन काल में रवीन्द्रनाथ टैगोर विविध ढंग से करते हैं। शंकर के अनुयायी केवला-द्वैत के पोषक हैं। गान्धी मनुष्य और ईश्वर-संबन्धी अपने विचारों को क्रिया-शील और गतिशील रखने का प्रयत्न करते हैं, इस कारण वे ईश्वर को शक्ति,

जीवन, आदि के रूप में सोचते हैं ताकि उससे सृष्टि, अवतार और अनुग्रह की बहुमुखी विचार-सरणियों को मान्यता मिले^{१३} ।

डा० दत्त का कहना है कि गान्धी के अनुसार जीव आत्मा से भिन्न और अभिन्न दोनों हैं। इसे शंकर भी कुछ हद तक मानते हैं; इसीलिए तो वे जीव को सत् और असत् दोनों से अनिर्वचनीय कह कर माया करार देते हैं।

हमारी समझ से शंकर का कोई भी अनुयायी मनुष्य को ईश्वर नहीं कहता है, जीव को आत्मा नहीं कहता है। शंकर का वस्तुतः सिद्धांत है कि जीव का स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है और जीव का आधार आत्मा है। जब कहा जाता है कि वह तू ही है (तत्त्वमसि) या मोहमस्मि (मैं बड़ी हूँ) तो यहाँ यह मतलब नहीं है कि मनुष्य ईश्वर है। यहाँ मतलब है कि मनुष्य का आधार ईश्वर है, उस आधार को प्राप्त करने पर मनुष्य मनुष्य नहीं रह जाता, तब ईश्वर ही एकमात्र रहता है। तत्त्वमसि, मोहमस्मि तथा इम प्रकार के अन्य वाक्य वस्तुतः ईश्वर ईश्वर है, ब्रह्म ब्रह्म है, आत्मा आत्मा है, यह अर्थ देते हैं।

सवाल यह है कि क्या आदम में खुदा का नूर नहीं है? वस्तुतः आदम की नींव ही खुदा के नूर पर है। इसीलिए कहा गया कि 'मगर खुदा के नूर से आदम जुदा नहीं'। जब कहा गया कि आदम खुदा नहीं है तो इसका मतलब यह है कि मनुष्य ईश्वर नहीं है। जीव आत्मा नहीं है। अतः गान्धी के इन वचनों का अद्वैत-दर्शन से विरोध नहीं है।

पर सवाल अब भी बना हुआ है कि क्या इन्सान खुदा से मिलने पर इन्सान रहता है? डा० दत्त का अभिप्राय लगता है कि उनके अनुसार गान्धी का मत है कि ईश्वर-प्राप्ति के अनन्तर भी इन्सान इन्सान बना रहता है। किन्तु समुद्र और विन्दु वाले दृष्टान्त से हम कह सकते हैं कि यह असंभव है। समुद्र को प्राप्त करने पर विन्दु विन्दु नहीं बल्कि समुद्र हो जाता है। कुछ लोग कहेंगे कि बाह साहब! क्या समुद्र में विन्दु नहीं रहता? विन्दु तो वहाँ रहता ही है। इसका उत्तर यह है कि विन्दु तभी रह सकता है जब विन्दु का अपनापन हो। समुद्र में विन्दु का अपनापन नहीं है। यही हाल जीव का भी है। भिन्नता का मतलब ही है पृथक् होता। गान्धी ने स्पष्ट कह दिया कि 'होने का अर्थ है ईश्वर से, परमात्मा से, सत्य से—पृथक् हो जाना' यह होना गान्धी के अनुसार भी मिथ्या है। इसका विवेचन सविस्तार हम बाद में करेंगे। गान्धी यह सदैव मानते हैं कि जगत् में जो कुछ है वह ईश्वर से व्याप्त है। अतः पृथक् होना केवल कपोल-कल्पना है।

इस कारण जीव और आत्मा का सबन्ध द्वैताद्वैतवाद के अनुसार नहीं, किन्तु अद्वैतवाद के अनुसार है। यदि हम समुद्र को अनगिनत विन्दुओं का महायोग ही कहे तो भी हमें यह मानना पड़ेगा कि ये सकल विन्दु परस्पर एकमेव होकर, एकरस—समरस हो गये हैं, यहाँ तक कि किसी का पृथक् रहना संभव नहीं है। जब जल जैसे पदार्थ की यह एकरस एकता है तो ज्ञान-विज्ञान के समुद्र के एकता के विषय में कहना ही क्या है? वह तो और भी एकरस होगा? इस कारण उनको केवल अद्वैत कहना ही उचित है। द्वैत और अद्वैत का योग उसे कहना किसी प्रकार से भी म्यायसगत नहीं है। प्रतीत होता।

प्रकाश जीव और आत्मा के सबन्ध के स्वरूप को और अधिक स्पष्ट करता है। प्रकाश सदा एकरूप रहता है। उसमें विन्दु नहीं होते। उपर्युक्त उर्दू पद्य का पूरक रैदास की निम्नलिखित पक्तियाँ हैं जो गान्धी की आश्रम भजनावलि में शामिल हैं।

प्रभु जी तुम दीपक हम बत्ती
जाकी जोति बरै दिन राती ॥^{१४}

आत्मा या परमात्मा दीपक है। जीव उसकी बत्ती है। बत्ती जल रही है, प्रकाश हो रहा है। जीव के अस्तित्व का, बत्ती के अस्तित्व का, लय हो रहा है, पर दीपक का प्रकाश बढ रहा है। आदम खुदा का नूर है पर वह अपनी इन्सानियत या अपना आदमपन जलाकर, मिटाकर, ही खुदा का नूर बना है। खुदा निःसन्देह जीव या आदम के द्वारा ही प्रकाशित होता है। दीपक जल नहीं सकता यदि बत्ती न हो, तो भी बत्ती अपने को मिटाकर ही प्रकाश देती है। दीपक प्रकाश का पर्याय है। यह न समझना चाहिए कि दीपक का मतलब सिर्फ तेल रखने वाला कटोरा या शराब है।

इसी बात को मंसूर की निम्नलिखित पक्तियों सिद्ध करती है जो गान्धी की आश्रम भजनावलि में संगृहीत हैं :—

अगर है शौक मिलने का, तो हरदम लौ लगाता जा ।
जलाकर खुदनुमाई को, भसम तन पर लगाता जा ॥

....

न हो मुत्ला, न हो बम्भन, दुई की छोडकर पूजा ।
हुक्म है शाह कलन्दर का, 'अनहलक' तू कहाता जा ॥^{१५}

इससे जाहिर है कि जीव और आत्मा के अभेद-संबन्ध की ओर ही जी को प्रेरित करना चाहिए। अनलहक अर्थात् अह ब्रह्मास्मि, मैं ब्रह्म हूं, य खूदी, जीवत्व को नष्ट कर देने पर ही संभव है।

आश्रम भ्रजनावलि की निम्नलिखित पक्तियाँ तो साफ तौर से कहत हैं कि ईश्वर-प्राप्ति में जीव का जीवत्व टिक नहीं सकता—

तेरी पाक सीरत का आशिक हुआ जो ।
 वही रँग रंगा फिर जो तूने रगाया ॥
 है गुमराह, जिस दिल में बाकी खूदी है ।
 मिला तुझसे जिसने खूदी को गँवाया ॥^{१६}

इन पक्तियों से शायद अब यह संशय दूर हो जायगा कि गान्धी के अनुसार ईश्वर-प्राप्ति में जीव का अस्तित्व रहता है, या जीव और ईश्वर में द्वैत-अद्वैत का संबन्ध है। यदि किसी को कुछ शका हो तो उसे यह समझना चाहिए कि वस्तुतः उस संबन्ध को समझाने के ये दृष्टान्त हैं। अतः इनके अर्थ की खीचा तानी न करनी चाहिए। जो सीधा अर्थ यहाँ दिया गया है, वह खीचा-तानी से दूर है और सर्वमान्य है। गान्धी बार-बार कहते हैं कि हम इस संबन्ध को अपनी भाषा में व्यक्त करते हैं इसलिए खामी रह ही जाती है। ईश्वर भी इस संबन्ध को अगर हमारी भाषा में व्यक्त करे तो खामी रह जायगी। इसलिए हमें इस खामी को ध्यान में रखते हुए जीव और आत्मा के संबन्ध को समझना है। प्रत्येक दृष्टान्त का मुख्य अभिप्राय वया है, यही हमारे लिए ग्राह्य है।

(ग) पृथ्वी की दृष्टि से इस संबन्ध की गान्धी ने यो व्यक्त किया है—
 “इस अनन्त आकाश में पृथ्वी एक रजकण के समान है और उस रजकण पर हम तो रजकण के भी ऐसे तुच्छ रजकण हैं कि उसकी कोई गिनती ही नहीं हो सकती। इस प्रकार शरीर-रूप से हम शून्य हैं, यह कहने में तनिक भी अतिशयोक्ति या अल्पोक्ति नहीं है। हमारे शरीर के साथ तुलना करते हुए चींटी का शरीर जितना तुच्छ है पृथ्वी के साथ तुलना करने में हमारा शरीर उससे हजारों गुना तुच्छ है^{१७}।” और ‘ससार में जीवमात्र एक रजकण की अपेक्षा अधिक कुछ नहीं है^{१८}।’

यहाँ जीव को रजकण और आत्मा को अनन्त ब्रह्मांड की उपमा दी गयी

। रजकण-रूपी जीव स्वतः शून्य है—यह कहने में जरा-सी भी अतिशयोक्ति नहीं है ।

पृथ्वी का गुण गन्ध माना गया है । इस दृष्टि से जीव और आत्मा के सबब पर प्रकाश डालने वाली नानक की निम्नलिखित पंक्तियाँ आश्रम भजनावलि से ली जा सकती हैं :—

पुष्प मध्य ज्यो बास बसत है, मुकुर माहि जस छाई ।

तैसे ही हरि बसै निरंतर, घट खोजो माई ॥^{१६}

अर्थात् •

आत्मा जीव में वैसे ही निवास करती है जैसे गन्ध पुष्प में । क्या गन्ध के अभाव में पुष्प संभव है ? कदापि नहीं । कुछ लोग कुछ पुष्पों को गंधहीन कहेंगे, पर वैज्ञानिक दृष्टि से यह मिथ्या है । सभी पुष्प पार्थिव होने के कारण अवश्य गन्धधर्मा होंगे । फिर यहाँ यह कहा जा सकता है कि आखिर पुष्प का तो अस्तित्व है ही ? इसका उत्तर यह है कि इस दृष्टान्त का सिर्फ इतना अभिप्राय है कि जीवमात्र में आत्मा व्याप्त है, अतः आत्मा का अभाव न रहने के कारण जीव का जीवत्व संभव है ।

घ) वायु की दृष्टि से आत्मा और जीव का सबब बताते हुए गान्धी ने भगवद्गीता के निम्नलिखित श्लोक को प्रमाणभूत समझा—

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।

योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥^{२०}

अर्थात्

जीव को आत्मा या परमात्मा के साथ जोड़ने का प्रयत्न करने वाले स्थिरचित्त योगी की स्थिति वायु-रहित स्थान में अचल रहने वाले दीपक की सी कही गयी है ।

जीव और आत्मा के संबंध के प्रसंग में जीव की निश्चलता का अभिप्राय है कि वह बिलकुल जीवत्व छोकर आत्मा में लीन हो गया है ।

वायु का गुण स्पर्श है । स्पर्श की दृष्टि से जीव आत्मा को छूते ही आत्मा हो जाता है । प्रमाण के लिए आश्रम भजनावलि से आनन्दधन की ये पंक्ति ली जा सकती है :—

परसे रूप पारस सो कहिए, ब्रह्म चिन्हें सो ब्रह्म री ।

जिहि विधि साधो आप आनन्दधन, चेतनभय निकरं री ॥^{२१}

यदि हम इस सबन्ध में किसी भी प्रकार के स्पर्श या संयोग का विचार करें तो हमें इन पंक्तियों को ध्यान में रखना चाहिए। आत्मा के सबन्ध में संस्पर्श में आते ही जीव जीव नहीं रह सकता, वह आत्मा या ब्रह्म जायगा।

(ङ) आकाश की दृष्टि से आत्मा और जीव के सबन्ध पर गीता क निम्नलिखित श्लोक प्रकाश डालना है जो गांधी की स्वीकार्य है ही—

यथा सर्वगतं सौख्यं आकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥^{२२}

अर्थात्

“जिस प्रकार सूक्ष्म होने के कारण सर्वव्यापी आकाश लिप्त नहीं होता, वैसे सब देह में रहने वाला आत्मा लिप्त नहीं होता^{२३}।”

यहाँ यह दिखलाया गया है कि जीव में रहने पर भी, जीव का आचार होने पर भी, आत्मा जीव से लिप्त नहीं होती है। वह जीव में अमंग है। ‘वस्तुतः’ दोनों का संस्पर्श या संयोग नहीं होता है। यह इस संबन्ध की बड़ी विशेषता है जो अन्य किसी संबन्ध में नहीं पायी जाती।

(च) इस सबन्ध पर काल की दृष्टि से प्रकाश डालते हुए गांधी ने कहा—‘हम सब नास्ति हैं। हम कहे जब हम जिंदा रहने हैं तो नास्ति कैसे हो सकते हैं? आज तक तो मैं जिंदा रहा, लेकिन कल के लिए मुझे कोई नहीं बता सकता कि रहूँगा या नहीं। ऐसे ही कल-कल करके ७५ वर्ष निकाल दिए। और भी शायद दो-चार दिन निकाल दूँ लेकिन हम क्या जानें; मैं कैसे कह सकता हूँ कि कोई आदमी अभी जिंदा है तो वह एक मिनट बाद भी जिंदा रहेगा या नहीं, कोई नहीं कह सकता। इसलिए मैं कहता हूँ कि हम तो नास्ति हैं; जिसका कोई ठिकाना नहीं है। ‘अस्ति’ वह तो एक ही हो सकता है। ‘अस्ति’ के माने हैं आदि है, अनादि है, और आयंदा रहेगा^{२४}।’ और

‘काल के अनन्त चक्र में सौ वर्ष का हिसाब किया ही नहीं जा सकता; परन्तु यदि हम इस चक्र से बाहर हो जायें, अर्थात् ‘कुछ नहीं हो जायें’ तो हम सब कुछ हो जायें^{२५}।’

यहाँ स्पष्ट कहा गया है कि काल की दृष्टि से भी जीव का कुछ अस्तित्व नहीं है। काल-चक्र के बाहर रहने में जीव का अस्तित्व किलकुल नष्ट हो जायगा, पर वह आत्मा हो जायगा जो वस्तुतः सब कुछ होता है।

(३) इन वर्णनों के आधार पर हम कह सकते हैं कि आत्मा और जीव केवल आधारधेय ही नहीं है, वरन् जीव की अपनी कुछ सत्ता नहीं है। उसका प्राणतत्त्व आत्मा का ही देह में प्रतिबिम्ब जान पड़ता है। एक जगद्-गान्धी इसका उल्लेख भी करते हैं—

“इन्सात ऐसा बना है कि अगर वह अपने बनाने वाले को समझ ले कि मैं उसी भगवान् का प्रतिबिम्ब हूँ तो दुनिया की कोई ताकत उसके स्वमान को छीन नहीं सकती^{२६}।”

यदि इन्सान या प्राणतत्त्व प्रतिबिम्ब है तो आत्मा बिम्ब हुआ। फिर इन दोनों का संबंध द्विब-प्रतिबिम्बवाद हुआ। अद्वैत वेदान्त में ही यह सिद्धान्त मिलता है—यह कहना यहाँ अप्रासंगिक न होगा।

पर द्विब-प्रतिबिम्बवाद में अनेक कठिनाइयाँ जान पड़ती हैं। यदि प्राण-तत्त्व आत्मा का प्रतिबिम्ब है तो फिर आत्मा का साकार होना अवश्यभावी है : वह तब निराकार नहीं हो सकती।

चूँकि गान्धी आत्मा को साकार मानते हुए भी निराकार मानते हैं, अतः वे द्विब-प्रतिबिम्बवाद का समर्थन कर सकते हैं। पर जैसे आत्मा सर्वाकार होते हुए भी निराकार है, वैसे हमें उसके अनुसार आत्मा और जीव का संबंध भी बैठाना चाहिए। इस दृष्टि से सोचने पर गान्धी का इस प्रसंग में एक और मत मिलेगा जो यहाँ आगे पृथक् रूप से बताया जायगा।

(४) यह मत निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त है—

‘हम तो भगवान् के हाथ के खिलौने हैं। वह हमें अपने इशारे पर नचाता है। इसलिए आदमी ज्यादा-से-ज्यादा यही कर सकता है कि वह इस नाच में कोई रुकावट न डाले और अपने भगवान् की इच्छा को अच्छी तरह पूरा करे^{२७}।’

यहाँ आत्मा को भगवान् कहा गया है। जीव या प्राणतत्त्व आत्मा का खिलौना समझा गया है। जब हम लोग प्राकृतिक उपकरणों से चल खिलौने बना सकते हैं तो आत्मा क्यों नहीं उपकरणों से प्राण-तत्त्व को बना सकती है? अवश्य बना सकती है। प्राण-तत्त्व वस्तुतः आत्मा के झीड़ा की सामग्री है। आत्मा और जीव के इस संबंध को हम ‘पुतलीवाद’ कहेंगे क्योंकि इस लीला में जो जीवरूपी उपकरण हैं, वह स्वतः मियवा है या पुतली-मात्र है।

यहाँ कुछ लोग आपत्ति करेंगे कि यदि जीव महज आत्मा का खिलौना है, तो फिर उसका दायित्व कुछ नहीं है, उसको स्वतन्त्रतापूर्वक वरण करने की सामर्थ्य नहीं है। इसका उत्तर यह है कि सच्ची स्वतन्त्रता सदैव स्वभाव से नियन्त्रित रहती है। वह स्वच्छन्दता नहीं, किन्तु स्वतन्त्रता या स्वनिर्धारिता है। चूँकि प्रत्येक जीव-रूपी खिलौने में आत्मा है और यही उस जीव का मूल बिंब, मूलाधार और मूल मेरुदण्ड है इसलिए उसकी स्वतन्त्रता इसी के निर्धारण में है। जीव आत्मा के कर्म में, क्रीड़ा में, योग दे, यही उसकी स्वतन्त्रता है यही उसका दायित्व है। यही परमार्थ-बुद्धि है।

परमार्थ-बुद्धि का ऐसा अर्थ कर लेने से परमार्थ-बुद्धि द्वारा निर्धारित कर्म करने में सदैव जीव आत्मा के साथ अपने वास्तविक संबन्ध का अनुभव करेगा।

(५) अभी तक हम देह-तत्त्व को छोड़े हुए हैं। प्रायतत्त्व को हमने आत्मा का आधेय, आत्मा का प्रतिबिम्ब, और आत्मा की पुतली कहा। बिचार करते पर जात होगा इन तीनों सिद्धान्तों में कोई विरोध नहीं है। यदि प्राणतत्त्व प्रतिबिम्ब है तो निःशरीर बिम्ब-रूपी आत्मा उसका आधार है और वह उस पर आधेय है। इस तरह आचाराधेयवाद का ही विकसित रूप बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद है। फिर यह कोई आवश्यक नहीं कि आधार अपने को प्रतिबिम्बित करे। अतः वह अन्यथा भी अपना कर्म कर सकता है। वह क्रीड़ा कर सकता है, आनंद उठा सकता है। इस काम के लिए वह देह-तत्त्व का उपयोग कर सकता है। वह क्रीड़ा में, आनंद में, देह-तत्त्व से जो कुछ बनायेगा, एक प्रकार से वह उसका प्रतिबिम्ब भी हुआ क्योंकि वह अपनी सोच-समझ के अनुसार ही, अपने रूप या स्वभाव के अनुसार ही बनायेगा। इस प्रकार पुतलीवाद वस्तुतः आचाराधेयवाद और बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद को ही समन्वित करके आगे बढ़ता है। पुतलीवाद से वेदों के दार्शनिकों के लीलावाद का भ्रम न होना चाहिए क्योंकि उनके मत से लीलावाद में जीव पुतली नहीं, मिथ्या नहीं, किन्तु वस्तुतः सत् है, स्वयमेव सत्तावान् है।

यहाँ यही दिखलाया गया है कि जीव और आत्मा में अभेद का संबन्ध होते हुए भी जब तक हम अपने को पृथक् अनुभव कर रहे हैं, तब तक हम इन दोनों में आचाराधेयवाद और बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद को आत्मसात् करने वाले पुतलीवाद के संबन्ध की मानें। हमारी परमार्थ बुद्धि भी यही कहती है।

पर यद्यपि हम किसी विशेष जीव के व्यक्तित्व में पुतलीवाद का संबन्ध मानते हैं, तथापि सभी जीवों के पारस्परिक संबन्ध को हम ऐसा नहीं मान सकते ।

५ देहधारी जीवों का पारस्परिक संबन्ध

सभी जीवों में अभेद संबन्ध है । नानात्व मिथ्या है । उन सब में एक ही आत्मा निवास करती है । इस प्रसंग में गान्धी कट्टर अद्वैतवादी हैं और वे आभासवादके प्रतीत होते हैं । सभी जीवों के, नाना प्राणतत्त्व वस्तुतः आभासमात्र हैं । सत्य यह है कि उनके देह अनेक तथा विभिन्न हैं, पर उन सब की आत्मा एक ही है । देह-दृष्टि से वे नाना हैं; पर आत्मा की दृष्टि से, प्राणतत्त्व की दृष्टि से, परमार्थ बुद्धि की दृष्टि से वे सब एक हैं । उनमें से प्रत्येक की आत्मा एक और अद्वैत आत्मा है । उन सभी का प्राणतत्त्व इसी आत्मा की पुतली है । उन सभी की परमार्थ-बुद्धि प्राणतत्त्व को सशरीर आत्मा की ओर उन्मुख करने में लगी है ।

गान्धी जब छ्त्राछत्र के निराकरण का, भूतदया का, प्राणिमात्र के प्रति अद्वैतभावना का और सब के प्रति समानता का, पाठ पढाते हैं तो वे इस अद्वैतवाद को अपना परम सिद्धान्त मान लेते हैं और अपने को कट्टर अद्वैतवादी कहने में गर्व करते हैं । वे कहते हैं—

(क) "मैं अद्वैत के बुनियादी सिद्धान्त में विश्वास करता हूँ और अद्वैत की मेरी व्याख्या उच्चता के किमी भी अर्थ को पूर्णतया बहिष्कार करती है । मेरा अटल विश्वास है कि सभी मनुष्य जन्मना समान हैं । सभी में वे चाहे भारत में पैदा हों या अमरीका में इंग्लैंड में या चाहे किन्हीं परिस्थितियों में पैदा हों, वही एक आत्मा रहती है" ।

यहां गान्धी ने एकात्मवाद या आत्माद्वैतवाद का समर्थन कट्टर अद्वैतवादियों से भी बढ़कर किया क्योंकि कट्टर अद्वैतवादी अधिकारिभेद मानने हुए शूद्रों को वेद-वेदांत पढने से वञ्चित करते हैं । गान्धी अधिकारि-भेद मानते हैं, पर वे शूद्रों को वेद पढने से मना नहीं करते । वे ठीक ही ऊँच-नीच के भावना को अद्वैत की विरोधिनी कहते हैं । वे कहते हैं "सब की आत्मा एक ही है । सब की आत्मा की शक्ति भी समान है । अन्तर इतना ही है कि कुछ की शक्ति प्रकट हो चुकी है, दूसरों की शक्ति का प्रकट होना अभी बाकी है । प्रयत्न करने से उन्हें भी वही अनुभव होगा" ।

कहना नहीं होगा कि शंकराचार्य—जैसे प्रचण्ड अद्वैतों के होते हुए भी देश में अद्वैतवाद के अन्दर अपभ्रूद्राधिकरण और ऊँच-नीच की भावना फैली थी। गान्धी ने इसको भी दूर कर अद्वैतवाद में शंकराचार्य के महामेनानी का कार्य किया है। सिद्धान्ततः जो कार्य शंकराचार्य ने किया था, व्यवहारतः उसी कार्य को गान्धी ने किया और दिखला दिया कि सामूहिक रूप से अभ्यास करने पर भी शंकराचार्य का अद्वैतवाद उपयुक्त है। शंकराचार्य अपने सिद्धान्त को व्यवहार में अच्छी तरह से उतार नहीं पाये थे। शंकराचार्य का सिद्धान्त और गान्धी का व्यवहार दोनों एक ही अद्वैतवाद-रूपी सिक्के की दो पीठें हैं जिन पर भारत के भावी समाज को खड़ा होना है।

(ख) फिर गान्धी कई स्थानों पर कहते हैं कि मेरा विश्वास है कि सब का प्राणतत्त्व या जीवन एक है^{२०}।

इन प्रकार जीवमात्र में केवल आत्माद्वैत ही नहीं बरन् प्राणतत्त्वाद्वैत मानकर गान्धी ने सिद्ध कर दिया कि उनका मत शांकर अद्वैतवाद ही हो सकता है क्योंकि अन्य किसी वेदान्त या दर्शन में आत्मा और जीवन के अद्वैतवाद का यह सिद्धान्त नहीं मिलता है। अन्य मत के सभी दार्शनिकों के अनुसार जीवों में जीवात्माएँ भिन्न-भिन्न हैं, उनके जीवन-तत्त्व भिन्न-भिन्न हैं।

कहना नहीं होगा कि गान्धी का सिद्धान्त तात्त्विक दृष्टि से आत्माद्वैतवाद और एकजीवाद है। अद्वैत वेदान्त की यही पारिभाषिक पदावली है। इतना ही नहीं आत्मा और जीव का संबन्ध भी, 'पुनर्जीवाद' भी अद्वैत वेदान्त का ही अद्यतन विकसित सिद्धान्त है।

अभी तक हमने जो कुछ समझा है उसके अनुसार हम गान्धी के आत्मा-और देह विषयक संबंध पर कुछ नहीं कह पाये हैं। और न यही बता पाये हैं कि देह क्या है? अब हम आगे इसका निरूपण करेंगे।

टिप्पणियाँ और सन्दर्भ

१ चर्मनीति पृ० १३४।

२ वही पृ० ४७।

३ Hindu Dharma पृ० ६४।

४ प्रार्थना प्रवचन भाग एक पृ० ७४।

५ आत्मकथा पृ० १७१।

६ वही पृ० १५३-१५४।

- ७ आश्रम भजनावलि पृ० ३२ ।
 ८ वही पृ० २ ।
 ९ वही पृ० ४ ।
 १० धर्मनीति पृ० १६६-१६७ ।
 ११ वही पृ० १६९ ।
 १२ वही पृ० ५३ ।
 १३ The Philosophy of Mahatma Gandhi, Dr. D. M. Datta,
 पृ० ७४ ।
 १४ आश्रम भजनावलि पृ० ११४ ।
 १५ वही पृ० १३२ ।
 १६ वही पृ० १३५ ।
 १७ धर्मनीति पृ० १९२ ।
 १८ वही पृ० १६६ ।
 १९ वही पृ० १०७ ।
 २० भगवद्गीता ६।१९ ।
 २१ आश्रम भजनावलि पृ० १२५ ।
 २२ भगवद्गीता १३।३२ ।
 २३ गीता-संग्रह पृ० २२६ ।
 २४ प्रार्थना-प्रवचन भाग एक, पृ० ३२७-२८ ।
 २५ धर्मनीति पृ० १६६ ।
 २६ प्रार्थना-प्रवचन भाग दो, पृ० २३० ।
 २७ गन्द्रह अगस्त के बाद पृ० २३-२४ ।
 २८ Hindu Dharma, पृ० ३६० ।
 २९ अनीति की राह पर, पृ० ५६ ।
 ३० Hindu Dharma, पृ० २१३ ।

अध्याय ८

देह-तत्त्व और जगत्

१ देह का स्वरूप

देह जीवतत्त्व का अनिवार्य सहचर है। देह में ही आत्मा के प्रतिबिम्ब के रूप में जीव रहता है, अथवा देह द्वारा ही आत्मा अपना खेल खेल रही है और उसकी खेल की अवस्था का नाम जीवतत्त्व है। देखना है कि यह देह किससे बना है।

(१) प्राकृतिक चिकित्सा के पक्के समर्थक के रूप में गाम्भी देह को पाँच महाभूतों से बना हुआ बताते हैं और कहते हैं कि इसका स्वास्थ्य इन्हीं पाँच महाभूतों के स्वच्छ उपयोग पर निर्भर है।

कबीरदास की निम्नलिखित पंक्तियाँ जिनको गान्धी बहूषा कहा करते थे देह के स्वरूप और घटक का अच्छा वर्णन करती हैं—

झींजी झीनी बिनी चदरिया ।
काहे कै ताना काहे कै भरनी
कौन तार से बिनी चदरिया ॥
इंला पिंगला ताना भरनी
सुषमन तार ते बिनी चदरिया ।
आठ कँवल दल चरखा डोले
पाँच तत्त्व गुन तिनी चदरिया ॥
साई को सीयत मास दस लागे,
ठोक ठोक कै बिनी चदरिया ॥
सो चादर सुर नर मुनि ओढ़ी
ओढ़ी कै मैली कीनी चदरिया ॥
दास कबीर जतन से ओढ़ी,
ज्यो की त्यो घर दीनी चदरिया ।^२

यहाँ चादर या चदरिया का मतलब देह है। इंगला, पिंगला और सुषुम्ना इसमें नाडियाँ हैं। इसके अन्दर आठ चक्र हैं जिन्हें योगी ही जान सकते हैं। यह पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश इन पाँच महाभूतों और सत्व, रज तथा तम इन तीन गुणों से बनी है। परमात्मा ने इसे लगभग दस मास में— गर्भ के दस मास में— ठोक-ठोक कर बना है। सुर, नर, मुनि, आदि सभी इस देह को पाते हैं। कबीर को भी यह देह मिली। अन्य लोग इस देह को लेकर इसके घटको, तत्त्वों को गन्दा कर डाले हैं, नष्ट-भ्रष्ट कर डालते हैं। कबीरदास ने इसे स्वच्छ और सुरक्षित रखा। उन्होंने इसको न गन्दा किया और न नष्ट किया।

अभिप्राय यह है कि देह के घटक नित्य हैं। महादेव देसाई ने देह के इन घटकों को समन्वित रूप देने के लिए सांख्य के प्रकृति-परिणाम को स्वीकार किया है। और इसमें उनका अभिप्राय है कि यह मत गान्धी की विचार-धारा के अनुकूल है।

प्रकृति त्रिगुणात्मिका है। वह सत्व, रज और तम की साम्यावस्था है। आत्मा या परमात्मा के माहृचर्य के कारण उसमें गति आती है। गति से उसका विकास होता है। पहले उससे महत्-तत्त्व या बुद्धि निकलती है। बुद्धि से अहंकार निकलता है। अहंकार से मन, इन्द्रियाँ (ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियाँ) और पाँच तन्मात्राएँ निकलती हैं। पाँच तन्मात्राएँ हैं शब्द-तन्मात्रा, स्पर्श-तन्मात्रा, रूप-तन्मात्रा, रस-तन्मात्रा और गन्ध-तन्मात्रा। इनसे क्रमशः आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी विकसित होते हैं। फिर इन्हीं पंच महाभूतों से, समस्त संसार विकसित होता है। चेतन पदार्थों में मन और इन्द्रियाँ रहती हैं। अचेतन में केवल महाभूत रहते हैं।

इस दृष्टि से देह प्रकृति का विकास है। यह प्रकृति जड़ पदार्थ है। महत्, अहंकार, मन और ज्ञानेन्द्रियों-कर्मेन्द्रियों में जो चेतना रहती है वह प्रकृति के कारण नहीं, बल्कि परमात्मा या आत्मा के कारण रहती है क्योंकि वह प्रकृति के साथ सदा सन्न्यत है। अतः प्रकृति को ही हम देह का आदि रूप कहेंगे। देह का धर्म है जन्म लेना, रहना, बढना, परिवर्तन करना, घटना और नष्ट होना। इसी को यास्क ने कहा—

देहो जायते, अन्ति, वर्धने, विपरिणमते, अपधीयते, नश्यति।

यहाँ देह के रूप का ही जन्म, अस्तित्व, वृद्धि, विपरिणाम, अपक्षय और नाश समझना चाहिए। देह के घटकभूत तत्त्वों का नाश नहीं होता है। देह के पृथ्वी, अग्नि, तेज, वायु और आकाश के अंश अपने-अपने भूतों में जाकर मिल जाते हैं। जब कि देह के रूप का नाश होता है। इसको हम विघटन या लय कहते हैं। जब देह का जन्म होता है तो भूतों के कणों का संघटन देह-रूप में हो जाता है। इस संघटन का फिर परिवर्तन-परिवर्धन और अपक्षय तथा नाश होता रहता है।

देह के जन्म का अर्थ है पंचमहाभूतों के कणों का आनुपातिक ढंग से संघटन। देह की मृत्यु का अर्थ है इस संघटित रूप का विघटन।

(२) शरीर-विज्ञान इस युग में अत्यन्त विकसित हो गया है। उसकी दृष्टि से शरीर जीव-कोषों या शुक्र-कोषों से बनता है। पुरुष के शरीर की संघटना पर प्रकाश डालते हुए गान्धी ने कहा—

“शुक्र-कोषों का केन्द्रीय भंडार प्राण का आदिम और मूलभूत अधिष्ठान है। भ्रूण या गर्भ आरम्भ से ही, माता की देह में बनने वाले रसों से पुष्ट होकर, प्रतिक्षण बढ़ता है। शुक्र-कोषों का पोषण ही यहाँ भी जीवन का नियम दिखाई देता है। गर्भ के शुक्र-कोषों की संख्या ज्यों-ज्यों बढ़ती है और उनमें कुछ भिन्नता पैदा होने लगती है, वे आवश्यकतानुसार नये रूप और नये कार्य ग्रहण करने लगते हैं। स्थूल अर्थ में जन्म-ग्रहण, माँ के पेट से बाहर आने से इस क्रिया में थोड़ा ही अन्तर पड़ता है, पहले शुक्र-कोष की पोषण की सामग्री नाल के द्वारा मिलती थी, अब होठों और मुँह के रास्ते मिलती है। कोषों की वृद्धि अब तेजी से होती है और सारे शरीर में जहाँ कहीं निकम्मे तन्तुओं की जगह नए तन्तु बनाने की आवश्यकता होती है, वहाँ पहुँच जाते हैं। रक्तवाहिनी नाडियाँ इन कोषों को अपने आदि अधिष्ठान से लेकर देह के हर हिस्से में पहुँचती हैं। बड़े-बड़े समूहों में वे खाम-खास काम अपने-अपने भ्रमे लेते हैं और देह के भिन्न-भिन्न अंगों का निर्माण और मरम्मत करते हैं। वे जिस कोष-समुदाय की व्यष्टि हैं वह जीना रहे इसके लिए वे हजार बार मृत को गले लगाते हैं। ये सारे ‘मुँह’ शरीर की ऊपरी सतह पर आ जाते हैं और खासकर हड्डियों, दाँतों, खाल और बालों में कड़ाई पैदा करके सारे शरीर का बल बढ़ाते और उसकी रक्षा करते हैं। उनकी मृत्यु देह के उच्च-तर जीवन और उस पर आश्रित सारी बातों का मूल्य है। वे आहार-ग्रहण,

नए कोषों का उत्पादन, विभाजन, भिन्न-भिन्न वर्णों से बाँटकर भिन्न-भिन्न कार्यों का संपादन, और यह सब करके अंत में मर जाना बंद कर दें तो शरीर जी नहीं सकता^२ ।”

बीज-कोषों या शुक्र-कोषों से दो तरह के जीवों की प्राप्ति होती है—
(१) आन्तरिक या पुनर्जननरूप और बाह्य या जननरूप । इन दोनों का विवरण प्राणतत्त्व के प्रसंग में कर दिया गया है ।

उपर्युक्त साख्य विकासवाद और शरीर-विज्ञान के देह-रचना के सिद्धांत से देह की मृत्यु पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है ।

२ मृत्यु का विचार

(१) “विज्ञान की दृष्टि से मृत्यु जीवन के अन्त में घटित होने वाली घटना नहीं है, बल्कि एक क्रिया है जो जीवन के साथ ही आरंभ होती है और प्रतिक्षण उनके साथ-साथ चलती रहती है । शरीर की छोड़ की पूर्ति अथवा पोषण और उसका क्षय जीवन और मरण को शक्तियाँ हैं जो एक-दूसरे के कदम-ब-कदम चला करती हैं । बचपन और बढ़ती जवानी के दिनों में जीवन की क्रिया दौड़ में आगे रहती है । प्रौढ़ावस्था में दोनों कदम-ब-कदम चलती हैं, पर जब उम्र ढलने लगती है तो मृत्यु की क्रिया आगे निकल जाती है और अन्त में निश्चय के क्षण में जीवन की शक्ति को पक्के तौर से पछाड़ देती हैं । इस जय-लाभ में सहायक होने वाली हर बात, जो उस घड़ी को एक दिन, एक बरस या एक दशक आगे खींच लाती है, मृत्यु की क्रिया है^३ ।”

इस तरह सिद्ध है कि स्वाभाविक मृत्यु जीवन की कोई अलग, असंबद्ध घटना नहीं है, बल्कि एक निरन्तर चलती रहने वाली क्रिया है । इसी तथ्य को गीता का निम्नलिखित श्लोक प्रतिपादित करता है—

अथ चैनं नित्यजार्तं नित्यं वा मग्यसे मृतम् ।
तथापि त्वं महाबाहो नैवं शोचिनुमर्हसि ॥^४

अर्थात्

जो तू इसे नित्य जन्मने और मरने वाला माने, तो भी, हे महाबाहु, तुझे शोक करना उचित नहीं है ।

देह नित्य मृत्युधर्मा है । उसकी मृत्यु पर तनिक भी शोक करना अज्ञान है ।

(२) लैकेस्टर कहते हैं—“अदि जीव (प्रोटोजोआन) का शरीर केवल एक कोष का होता है, और अपना वंश वह अपने शरीर के टुकड़े करके बढ़ाता है। इससे इस प्रकार के जीवों में मृत्यु कोई स्वाभाविक और साधारण घटना नहीं है।”

इससे गान्धी यह निष्कर्ष निकालते जान पड़ते हैं कि प्राणतत्त्व अविनाशी है। यह भारतीय दर्शन का सिद्धान्त भी रहा है।

इसी मत को बीसमान के ये शब्द पुष्ट करते हैं :—

“स्वाभाविक मृत्यु केवल बहुकोपी जीवों में ही होती है एक कोष वाले जीव उससे बच जाते हैं। उनके विकास का कभी वैसा अन्त नहीं होता जिसकी तुलना मृत्यु से की जा सके, और यह भी ज़रूरी नहीं कि नये प्राणी के पैदा होते के लिए पुराने को मरना पड़े। विभाजन में दोनों अंश समाप्त होते हैं, न कोई बूझा होता है न कोई जवान। इस प्रकार व्यक्ति-जीवों की अनन्त श्रेणी चलती रहती हैं, जिसमें हर एक की वय उत्तमी होती है जितनी जाति की। हर एक में अनन्त काल तक जीते रहने की सामर्थ्य होती है, उसके टुकड़े सदा होते रहते हैं, पर मरना कभी नहीं।”

(३) मृत्यु देह-धारण का मूल्य है। गान्धी इस विषय पर पेट्रिक गेडेस के शब्द उद्धृत करते हैं—

“हम कह सकते हैं कि मृत्यु देह-धारण का मूल्य है। वह कीमत हमें कभी-न-कभी चुकानी ही पड़ती है, देह से हमारा मतलब कोषों के उस अद्विज संघान से है, जिसमें थोड़ा-बहुत अंग-भेद और कार्य-भेद विद्यमान हो।”

लैकेस्टर के शब्दों में “जनन का दण्ड मरण है। बहुतेरी जीव-योनियों में यह बात बिलकुल स्पष्ट है। वंश-रक्षा का उपाय करने में उनमें नर या मादा में से एक को अक्सर जान से हाथ धोना पड़ता है। सन्तानोत्पादन के बाद जीते रहना प्राण की विजय है, जो मदा नहीं होती। कुछ जीव-जातियों में तो कभी नहीं होती। गेटे ने मृत्यु पर लिखे हुए अपने निबंध में भ्रूणी-भक्ति दिखाया है कि जन्म और मरण में कितना निकट का और अनिवार्य संबंध है। ये दोनों क्रियाएँ क्षय-क्रिया की वे मंजिलें कही जा सकती हैं जब स्थिति कोई पक्की करबट लेती है।”

पेट्रिक गेडेस इसी को और स्पष्ट करते हैं :—“सन्तानोत्पादन और मृत्यु का संबंध निःसंदेह स्पष्ट है। पर आम बोल-चाल में इस लगाव को

रूप दे दिया जाता है। हम लोगों को यह कहते सुनते हैं कि प्राणी को मृत्यु अटल है इसलिए उसे बच्चे पैदा करने ही होंगे, नहीं तो जाति का नाश हो जायगा। पर पीछे के उपयोग की यह बलीब आमतौर से हमारे दिमाग की बाद में होने वाली उपज होती है। इतिहास हमें बताता है कि प्राणी इसलिए बच्चे नहीं पैदा करता कि उस एक दिन मरना है, बल्कि वह बच्चे पैदा करता है इसलिए मरता है^{१०}।

(४) गेडेस के अनुसार “ऊँची श्रेणी के जीवों में वंश-वृद्धि के लिए होने वाला बलिदान बहुत कम हो गया है, फिर भी काम-वासना की वृत्ति के फलस्वरूप में मीत होने का खतरा मनुष्य के लिए रहता ही है^{११}।”

इस प्रकार ब्रह्मचर्यपूर्वक जीवन बिताता ही मृत्यु से बचना या मृत्यु को कम से कम दूर रखना है यह कहना यहाँ अप्रामाणिक न होगा। हमारे यहाँ भी इसीलिए कहा गया है कि मरणं विन्दुपातेन जीवनं विन्दुधारणात् अर्थात् वीर्यनाश मरण है और वीर्यलाभ जीवन है।

मृत्युसबन्धी इस अनुशीलन का निष्कर्ष यह है कि मृत्यु जीवन का युगपद् साथी है। देह नित्य मृत्युधर्मा है।

यही बात मूल प्रकृति या मूलभूत प्राकृतिक पदार्थ के विषय में भी कही जा सकती है। वह निरवजन्मा, नित्यमरण, है। इसी को दूसरे शब्दों में कहा जाता है कि वह विपरिणामी या परिवर्तनशील है। मरने के बाद भी शरीर की पुनः प्राप्ति होती है। गान्धी पुनर्जन्म के इस सिद्धान्त को मानते हैं “भुञ्जे जितना विश्वास हम देह के अस्तित्व का है उतना ही दूसरी देह मिलने का भी है^{१२}।”

३ देह के प्रकार

अभी तक हमने स्थूल देह का निरूपण किया। इस देह के अन्तर सुक्ष्म देह या लीग शरीर है। गान्धी इसको भी मानते हैं। सुक्ष्म देह स्वप्न के जीव की देह है। यह मनोवैज्ञानिक भावनाओं और संस्कारों की कर्मदा है। देहपात और पुनर्जन्म के बीच की अवस्था में भी जीव का यही शरीर रहता है।

“जब जीव देह धारण करता है और तजता है तब, जैसे वायु अपने स्थल से गंधों को साथ लिये चलता है, यह जीव भी इन्द्रियों को साथ लिये हुए बिचरता है। कान, आँख, त्वचा, जीभ और नाक तथा मन इतनों का

सहारा लेकर जीव विषयो का सेवन करता है। गति करते हुए, स्थिर रहते हुए या भोग भोगते हुए गुणों वाले इस जीव की मोह में पड़े अज्ञानी पहचानते नहीं, ज्ञानी पहचानते हैं^{१६}।”

यह सूक्ष्म शरीर भी नित्यजन्म-नित्यमरण के क्रम में बंधा है। यह भी सदा विपरिणामी है।

स्थूल देह और सूक्ष्म देह से भिन्न एक तीसरे प्रकार का देह होता है जिसे कारण-शरीर कहा जाता है। स्थूल देह और सूक्ष्म देह के नष्ट हो जान पर भी यह बना रहता है। इसे अविद्यामय शरीर कहते हैं। यह स्थूल देह और सूक्ष्म देह का आदि स्रोत और आधार है। सुषुप्ति में सब जीवों का यही शरीर रहता है। जब तक यह शरीर बना रहता है तब तक जन्म-मरण के आवागमन का चक्र बना रहता है। इस देह के नष्ट होने के अनन्तर ही देही जीव का ब्रह्मभाव सम्यक् रूप से होता है।

यह अविद्यामय शरीर वस्तुतः मूलभूत प्राकृतिक पदार्थ या प्रकृति का रूप है। इसके नाश से प्रकृति का नाश हो जाता है। देखना यह है कि क्या गान्धी शांकर अद्वैतियों की भांति इस अविद्यारूप प्रकृति को मानते हैं या नहीं? यदि हम इसे अविद्या न कहना चाहें, तो इसे हम केवल प्रकृतिमय देह कह सकते हैं।

यहाँ हम देह के मूल स्रोत पर आते हैं। एक ओर आत्मा है और दूसरी ओर प्रकृति या जिसे अब हम देह कहेंगे, वह है। आत्मा और प्रकृति एक दूसरे से बिलकुल भिन्न हैं। जीवतत्त्व और आत्मा में हम अभेद दिखना चुके हैं, अतः उसको इस प्रसंग में लाने की जरूरत नहीं है। इस प्रकृति को ही जगत्, संसार या दुनिया कहा जाता है। आत्मा नित्य एकरूप है तो प्रकृति नित्य नूतन रूप धारण करती रहती है।

आत्मा और प्रकृति के संबंध को जानने के लिए हमें सर्वप्रथम प्रकृति या संसार या जगत् के रूप को समझना चाहिए।

४ प्रकृति या जगत्

प्रकृति या जगत् को हम दो दृष्टियों से देख सकते हैं। दोनों दृष्टियों में इसकी तुलना अश्वत्थ (पीपल) के वृक्ष से की जाती है। अश्वत्थ का मतलब है वह जो कल तक टिकने वाला न हो, अर्थात् अनित्य हो, फिर भी

सत् हो। प्रकृति या जगत् अनि य है क्योंकि वह कल तक टिका रहेगा, यह नहीं कहा जा सकता।

(१) पहली दृष्टि में जगत् को ऐसा अश्वत्थ वृक्ष माना जाता है जिसकी डालियाँ नीचे-ऊपर फँची हुई हैं और जिसकी जड़ें नीचे मनुष्य लोक में हैं^{१३}।

यहाँ वृक्ष की डालियों का मतलब जगत् या प्रकृति की वस्तुओं और विषयों से है। जो लोग समझते हैं कि प्रकृति या जगत् की जड़ें मनुष्य की इन्द्रिय-जन्य संवित्तियाँ और उसके कर्म हैं, विषय-वासनाएँ हैं, वे ही जगत् को ऐसा समझते हैं।

गान्धी की दृष्टि में 'यह संसार-वृक्ष का अज्ञानी की दृष्टि वाला वर्णवृक्ष है'। यह बिलकुल मिथ्या है, भ्रम है।

यह आत्मा में भ्रम मात्र है। इसका ही वर्णन शंकराचार्य की निम्न-लिखित पंक्तियाँ करती हैं जो गान्धी की प्रातःकालीन प्रार्थना में संगृहीत हैं—

यस्मिन्निदं जगदशेषमशेषमूर्तम् ।

रज्ज्वां भुजंगम इव प्रतिभासितं वै ॥^{१४}

अर्थात्

संपूर्ण आत्मा में यह सम्पूर्ण जगत् उसी प्रकार प्रतिभासित होता है जैसे कि रस्सी में साँप।

यहाँ गान्धी प्रातिभासिक सत्ता का स्पष्ट समर्थन करते हैं।

(२) दूसरी दृष्टि में जगत् की तुलना उस अश्वत्थ वृक्ष में की जाती है जिसकी शाखा नीचे हैं और जिसका मूल ऊँचे है, जिसके पत्ते ज्ञान हैं^{१५}।

गान्धी इस पर टिप्पणी करते हैं कि 'संसार का प्रतिक्षण रूपांतर हुआ करता है इससे वह अश्वत्थ है; परन्तु ऐसी स्थिति में वह सदा रहने वाला होने के कारण तथा उसका मूल ऊर्ध्व अर्थात् ईश्वर है, इस कारण वह अविनाशी है। उसमें यदि वेद अर्थात् धर्म के शुद्धज्ञानरूपी पत्ते न हों तो वह शोभा नहीं दे सकता। इस प्रकार संसार का यथार्थ ज्ञान जिसे है और जो धर्म को जानने वाला है वह जानती है^{१७}।'

इस दृष्टि में संसार प्रतिभास नहीं है। वह सत् है। उसकी सत्ता व्यावहारिक है। व्यावहारिक सत्ता का अस्तित्व परमार्थतः भी कुछ-न-कुछ अवश्य होता है। इसी को गान्धी माया कहते हैं। वे माया का अर्थ प्रतिभास

या भ्रम नहीं लेते। माया का अर्थ है, उनके मत से, 'सनातन-प्रवृत्ति' विन्सेंट शीअन ने लिखा है कि उनके साथ जब इस प्रसंग में गांधी ने बातचीत लाप किया, तो गांधी ने माया शब्द का रूपान्तर भ्रम (illusion) नहीं होने दिया। उन दोनों ने फिर बड़े वाद-विवाद के अनन्तर निश्चय किया कि इसका रूपान्तर आभास (Appearance) है जिसे हमें फेनामेनन (Phenomenon) के अर्थ में समझना चाहिए। भारतीय दर्शन में इसके लिए शब्द है व्यावहारिक सत्^{१६}। इसी की पारिभाषिकी संज्ञा माया है जो शंकराचार्य के अनुसार भी अनादि और अनन्त है।

गांधी भी इनको अनादि और अनन्त मानते हैं। एक बार उनकी प्रार्थना में कबीर का 'इस तन धन की कौन बढ़ाई' यह भजन गाया गया। इसमें एक पंक्ति है—आप मुए पीछे डूब गई दुनिया—अर्थात् अपने मरने पर दुनिया डूब जाती है। इस पंक्ति पर इतराज करते हुए गांधी ने कहा, "मुझे तो यह बहुत चमत्ता है। ऐसा मानने में कुछ स्वार्थ काम करता है, यह मेरी छोटी बुद्धि मुझे बतताती है। इसको भजनमाला में से निकाल देना चाहिए। हमारे मरने के बाद दुनिया कैसे डूबने वाली है? पहले तो यह कि हम मरते ही नहीं, क्योंकि आत्मा अमर है। फिर दुनिया का मरना ही क्या, वह तो हमेशा बदलती रहती है। उसको तो परमात्मा न एक खेल बना रखा है^{१७}।"

यहाँ स्पष्ट है कि प्रकृति अनादि और अनन्त है। पर इसके साथ ही वह परमात्मा का खेल है अर्थात् उसके अधीन, उसी के लिए, उसी द्वारा निमित्त है। इसी को हम माया कहते हैं। स्पष्ट करने में हम इसी को लीला कहते हैं। कुछ लोगों की दृष्टि में मायावाद और लीलावाद में भेद है। उनका कहना ठीक है कि मायावाद में परम सत् एकमात्र परमात्मा है जबकि लीलावाद में उस परमात्मा के अतिरिक्त प्रकृति भी सत् है जिसके साथ वह खेल रहा है। यही दोनों बातों का अन्तर है यद्यपि दोनों को यह मान्य है कि प्रकृति का आधार, स्रोत और लक्ष्य परमात्मा है।

अब देखना है कि गांधी मायावाद और लीलावाद के विवाद से अपनी स्वतंत्र दृष्टि कैसे निकालते हैं।

५. मायावाद

मायावाद परमात्मा और जगत् के संबन्ध को अन्वय तथा व्यतिरेक दो दृष्टियों में व्यक्त करता है।

अन्धय-दृष्टि से सकल जगत् परमात्मा है—सर्व खलिवदं ब्रह्म । गान्धी ने इसका समर्थन ईशावास्योपनिषद् के मंत्र से किया । ससार में जो कुछ भी है वह ईश्वर या परमात्मा से ओत-प्रोत है । ईशावास्यमिदं सर्वं यद्विकच जगस्यां जगत् । अतः परमात्मा से भिन्न, उसकी तकल में, उसका द्वितीय, कोई नहीं है । वह एक और अद्वितीय है । यही जगत्, यदि समझ लिया जाय तो ब्रह्म है ।

यहाँ यह कहना अप्रासंगिक व होगा कि ऊपर कहा हुआ जगत् और उसका ऊर्ध्व मूल ईश्वर महज एकागी उपमा है । जगत् का मूल ही परमात्मा नहीं है, वरन् जगत् स्वयमेव परमात्मा है । जगत् और ब्रह्म में तनिक भी भेद नहीं है । यदि उस वृक्ष की उपमा लें तो जगत् की शाखाएँ वगैरह भी ब्रह्म से व्याप्त है ।

व्यतिरेक-दृष्टि से परमात्मा और जगत् का संबन्ध 'नेति-नेति' द्वारा व्यक्त किया जाता है । इसको भी गान्धी प्रायः कृहा करते हैं । अतः उन्हें यह मान्य है । इसका तात्पर्य यह कि परमात्मा जगत् से अतीत है । वह जगत् के बिना भी रह सकता है, यद्यपि जगत् किसी भी अर्थ में उसके बिना रह नहीं सकता है ।

किन्तु कुछ लोग व्यतिरेक-दृष्टि को अधिक महत्त्व देते हैं और उसका अर्थ यह निकालते हैं कि परमात्मा जगत् के बिना रहता है और जगत् का कुछ भी अस्तित्व मायावाद में नहीं है । पर यह भ्रान्त धारणा है । यदि जगत् का अस्तित्व न होता तो व्यतिरेक किससे होता ? पर जगत् की स्थिति होते हुए भी परमात्मा जगत् के बिना रह सकता है । इसका यह मतलब नहीं कि वह जगत् के बिना रहता है । 'रह सकता है' और 'रहता है' में महान् अन्तर है । इस अन्तर को, इस खाई को हम अभी पार कर सकते हैं जब हम वस्तुतः जगत् का अतिक्रमण कर दें । यह संभावना आदर्श है । इसका तार्किक, नैतिक और मूल्यवैज्ञानिक महत्त्व है । गान्धी जब कहते हैं कि वे अभेद को आदर्श मानते हैं और भेद को यथार्थ, तो वे वस्तुतः अभेद को इसी अर्थ में लेते हैं । इसी अभेद से उन्हें कार्य में, व्यवहार में, साधना में और ज्ञान में प्रेरणा मिलती है ।

इस अभेद की संभावना का यदि विधायक नहीं तो निषेधक महत्त्व निर्विवाद है । हम इससे अपने ज्ञान, कर्म, भावना की तुलना करके उनकी सच्चाई-कच्चाई नाप सकते हैं ।

पर क्या यह सभावना-मात्र है ? अथवा कभी यथार्थ भी है ? यहाँ यहाँ कहना होगा कि यह यथार्थ है पर इसका वर्णन लौकिक भाषा द्वारा नहीं हो सकता क्योंकि इसमें लोक नहीं रह जाता और वह ब्रह्म हो जाता है। यदि ब्रह्म इस अभेद का अपनी भाषा में वर्णन करे तो शायद वह संभव है। पर इसका वर्णन हम मनुष्यों के बूते का नहीं है। इसलिए इसे अनिर्वचनीय कहा जाता है।

मनुष्य अनिर्वचनीय का गलत अर्थ लगा लेता है कि यह ज्ञानगम्य नहीं है। वह नहीं जानता कि प्रत्येक चीज की परिभाषा का मूलाधार जिस अर्थ में अनिर्वचनीय है उसी अर्थ में हमें जगत् और परमात्मा के अभेद की अनिर्वचनीयता की समझना चाहिए। फलतः वह सोचने लगता है कि परमात्मा के बाहर नहीं तो परमात्मा के अन्दर ही कोई-न-कोई सत् परमात्मा से भिन्न होना चाहिए जिससे वह खेल-कूद कर अपने में जगत् को उत्पन्न करे। 'खेल-कूद कर' कहने की आवश्यकता इसलिए पड़ती है कि पूर्ण, नित्यतृप्त आत्मा की अन्य कोई इच्छा ही नहीं है जिससे वह सृष्टि करता और दूसरे शायद सभी सच्ची कृतियाँ खेल या लीला से ही शुरू होती हैं। इस भावना ने मनुष्य को मायावाद से हटाकर लीलावाद के किनारे ला दिया।

६ लीलावाद

लीलावाद के अनुसार परमात्मा में स्वगत भेद है यद्यपि वह सजातीय और विजातीय भेदों से मुक्त है। अपने स्वगत घटकों से जो उभरते होते हुए भी उसकी सत्ता से भिन्न हैं, वह आनंद लेता है, उनपर अपनी प्रभुता रखता है और उनसे स्वान्तःमुख्य सृष्टि करता है।

गान्धी ने कहा कि 'मैं अर्हती हूँ और फिर भी द्वैतवाद का समर्थन कर सकता हूँ। संसार प्रतिक्षण बदल रहा है और इसलिए असत् है। इसकी सत्ता नित्य, स्थायी नहीं है। किन्तु यद्यपि यह निरन्तर बदल रहा है उसकी अपनी कुछ सत्ता है जो अव्यभिचारी है और इसलिए इस हद तक वह सत् है। इसलिए मुझे इसको सत् और असत् कहने में आपत्ति नहीं है और न आपत्ति अपने-को अनेकान्तवादी या स्याद्वादी कहलाने में है। किन्तु मेरा स्वाद्वाद विद्वानों का स्याद्वाद नहीं है, यह मेरा अपना अन्तोखा है'।

यहाँ गान्धी वस्तुतः लीलावाद का समर्थन कर रहे हैं। वे इस मत की

अनेकान्तवाद और रहस्यवाद कहते हैं। पर चूँकि ये जैनियों के अपने विशिष्ट सिद्धान्त हैं अतः इनके विशिष्ट अर्थों में गान्धी इनका प्रयोग नहीं करते। वे इनको अपने अर्थ में प्रयुक्त करते हैं यद्यपि अनेकान्तवाद और स्याद्वाद से उनको अपना विशिष्ट अर्थ निकालने में सहायता मिलती है। हम इस विशिष्ट अर्थ को लीलावाद कहेंगे।

उन्होंने स्पष्ट कहा—

“संसार ईश्वर का लीला-स्थल है, उसकी महिमा का प्रतिबिम्ब है^{२२}।”

अब प्रश्न उठ सकता है कि गान्धी मायावाद को मानते थे या लीलावाद को ? उन्होंने दोनों की अभिव्यक्ति की है। अतः किन्हीं अर्थों में वे दोनों को मानते हैं। दोनों को मानकर वे इनका समन्वय करते हैं। इस समन्वित वाद को हम योगमायावाद कहेंगे।

७ योगमायावाद

मायावाद और लीलावाद का समन्वय करते हुए गान्धी ने कहा—
“परमात्मा सबसे बड़ा जगत्-विदित प्रजातन्त्रवादी है क्योंकि वह हमें भलाई और बुराई में अपनी पसंद करने के लिए बन्धन-रहित या मुक्त किये हुए है। वह सबसे बड़ा जगत्-प्रसिद्ध निरंकुश शासक भी है क्योंकि वह हमारी आशाओं पर पानी फेर देता है और स्वतन्त्रेच्छा की भाङ्ग में बहुत ही अपर्याप्त अवसर हमको केवल इसलिए देता है कि हम अपनी हानि करके उसको आनन्द दें। इसी कारण हिन्दूधर्म इस (जगत्) को उसकी लीला कहता है या इस सबको माया कहता है। हम नहीं हैं, वही अकेला है। और यदि हम हों, हमें नित्य उसका स्तवन गाना है और उसकी इच्छा बजाना है। हमें उसकी बाँसुरी की आवाज पर नाचने दो और सब कुछ अच्छा होगा^{२३}।”

यहाँ जीव और जगत् को ‘नहीं’ कहा गया और परमात्मा को ‘हैं’ कहा गया है। इस दृष्टि में मायावाद है। फिर जीव और जगत् को यदि ‘हैं’ कहा गया तो यह परमात्मा की लीला के उपकरण के अर्थ में माना गया। इस दृष्टि में लीलावाद है। यदि जीव-जगत् को सत् मानना हो तो फिर उसे लीला का उपकरण ही क्यों कहा जाय ? उनको परमात्मा से बिल्कुल भिन्न क्यों न माना जाय ? इस प्रश्न का उत्तर गान्धी निरीश्वरवादी या जड़वादी की तरह नहीं देते। वे अपने को अद्वैती बनाये रखते हैं। इसलिए वे मायावाद से मिलती-जुलती लीला का समर्थन करते हैं। लीला के खिलाफ

के रूप में ही जोड़ और जगत् को मानने का अभिप्राय यह है कि वे वस्तुतः सत् नहीं हैं। खिलवाड़ और खिलौने मिथ्या के अर्थ में आते हैं, यह खिलाने के लिए कि ये स्वतः तुच्छ हैं, सत्ताहीन हैं। अतः लीलावाद वस्तुतः मायावाद के ही अनुकूल है। यदि मायावाद उसका नियामक न हो तो फिर लीला क्यों मानी जाय ? फिर तो वास्तविक उत्पत्ति या विकास ही न माना जाय जैसे कि सांख्य में प्रकृति का विकास होता है अथवा आधुनिक विज्ञान के अनुसार जगत् का विकास होता है। अतः गान्धी के मन में यह स्पष्ट धारणा बिलकुल सही जसी हुई है कि मायावाद और लीलावाद में कोई विरोध नहीं है।

कुछ लोग कहेंगे कि लीलावाद के अनुसार खिलौना-रूप से ही नहीं, पर किसी-न-किसी रूप से जगत् परमात्मा के अन्दर है तो। वह उसमें स्वगत भेद करता तो है। इससे क्या लीलावाद का मायावाद से भेद नहीं स्पष्ट हो जाता है ?

• इस प्रश्न का उत्तर गान्धी गीता के निम्नलिखित श्लोक से देते हैं—

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्यम् ।^{२४}

अर्थात्

परमात्मा का कथन है—अपनी योगमाया से ढका हुआ मैं सबके लिए प्रकट नहीं हूँ। यह मूढ़ जगत् मुझ अजन्मा और अव्यय की भली-भाँति नहीं पहचानता।

इस पर गान्धी टिप्पणी करते हैं कि "इस दृश्य जगत् को उत्पन्न करने का सामर्थ्य होते हुए भी अलिप्त होने के कारण परमात्मा के अदृश्य रहने का जो भाव है वह उसकी योगमाया है^{२५}।"

यहाँ स्पष्ट है कि योगमाया के कारण जगत् के लोग परमात्मा को नहीं जान सकते हैं, अतः वे जगत् का सम्बन्ध कैसे उससे बैठा सकते हैं ? माया और लीला—दोनों द्वारा जगत् का परमात्मा से सम्बन्ध बैठाना वस्तुतः अतिवंचनीय है। अतः हम दोनों का सम्बन्ध इसी योगमायावाद में करते हैं। मायावाद और लीलावाद दोनों योगमायावाद हैं, ब्रह्मवाद नहीं हैं। ब्रह्मवाद कुछ दूसरा ही है। हमें जगत् और ब्रह्म के सम्बन्ध के विषय में मायापन्थी न करनी चाहिए। वर्तमान अवस्था में जगत् में सर्वत्र एकरस

व्याप्त ब्रह्म को देखकर 'जगत् ब्रह्म है, ऐसा मानकर काम करना ही हमारे लिए श्रेयस्कर है । सृष्टि के आदि का इतिहास जानने में कोई लाभ नहीं है । इसीलिए गान्धी ने योगानन्द स्वामी से कहा—

“जगत् को उत्पत्ति कैसे हुई, और क्यों हुई, इन सब प्रश्नों की चिन्ता में मैं क्यों पड़ूँ ?”

इस पर योगानन्द ने पूछा—“ईश्वर ने हमें बुद्धि तो दी है ?” फिर गान्धी ने उत्तर दिया—“बुद्धि तो जरूर दी है, पर वह बुद्धि हमें यह समझने में सहायता देती है कि जिन बातों को हम ओझ-छोर नहीं निकाल सकते उनमें हमें माथापच्ची नहीं करनी चाहिए ।”

यहाँ हमें शंकराचार्य के निम्नलिखित शब्द स्मरण आते हैं—नहि सृष्ट्याख्यायिकापरिज्ञानात् किञ्चित् फलसिष्यते, ऐकात्म्यप्रतिपत्तस्तु अमृतत्व फलं सर्वोपनिषत्प्रसिद्धम् ।

अर्थात् सृष्टि की आख्यायिका के परिज्ञान से कुछ फल नहीं होता । अद्वैतानुभूति से अमृतत्व की प्राप्ति होती है—यह सब उपनिषदों में कहा गया है ।

इसीलिए गान्धी शंकर के वेदान्त और भाव को लेकर कहते हैं “वेदान्त कहता है कि यह जगत् माया-रूप है । यह निरूपण भी मनुष्य की तोतली वाणी का है । इसलिए मैं कहता हूँ कि मैं इन बातों से पड़ता ही नहीं । ईश्वर के धर के गूढ-से-गूढ भेद जानने का भी मुझे अवसर मिले तो भी मैं उन्हें जानने की हामी न भरूँ । कारण यह है कि मुझे यह पता नहीं कि मैं यह तब जानकर क्या करूँगा । हमारे आत्मविश्वास के लिए इतना ही काफी है कि मनुष्य जो कुछ अच्छा काम करता है, ईश्वर निरन्तर उसके साथ रहता है ० ।”

इस प्रकार गान्धी ने लीलावाद और मायावाद अथवा ऐसे ही किसी अन्य वाद पर माथा-पच्ची करना सचमुच अनावश्यक समझा । इस विषय में हम उनकी तुलना गौतमबुद्ध से कर सकते हैं जिन्होंने कतिपय प्रश्नों को 'अव्याकृत' कहकर टाल दिया । गान्धी के अव्याकृत भी इसी प्रकार अव्याकृत है । यह प्रसिद्ध बात है कि इन अव्याकृतों के बारे में एक राय सभी दार्शनिकों की कभी भी नहीं हो सकती है । अतः इन पर चिन्ता करना सचमुच विशेष फलोत्पादक नहीं है ।

८. निष्कष

सृष्टिविज्ञान की चिन्ता गान्धी-दर्शन का विषय नहीं है। गान्धी इससे उदासीन हैं। पर उनके योगमायावाद और ब्रह्मवाद से स्पष्ट है कि परम सत् ब्रह्म ही अकेला है और प्रकृति सत् होते हुए भी परम सत् नहीं है। प्रकृति और ब्रह्म में एक दृष्टि से अभेद सम्बन्ध है और दूसरी दृष्टि से अनिर्वचनीय सम्बन्ध है। जिस अर्थ में प्रकृति सत् है उसमें प्रकृति ब्रह्म ही है। जिस अर्थ में वह ब्रह्म-भिन्न है, असत् है, उस अर्थ में ब्रह्म में उसकी अनिर्वचनीयस्वाति है।

सन्दर्भ और टिप्पणियाँ

- १ रामनाम पृ० २८ ।
- २ आश्रम-भजनावलि पृ० १०० ।
- ३ अनीति की राह पर, पृ० १५२-१५३ ।
- ४ वही पृ० १५७-१५८ ।
- ५ भगवद्गीता २।५६ ।
- ६ अनीति की राह पर, पृ० १५५ ।
- ७ वही पृ० १५५ ।
- ८ वही पृ० १५५ ।
- ९ वही पृ० १५६ ।
- १० वही पृ० १५६ ।
- ११ वही पृ० १५६ ।
- १२ वही पृ० ५६ ।
- १३ गीतामाता पृ० ८४ ।
- १४ भगवद्गीता अध्याय १५ ।
- १५ आश्रम-भजनावलि पृ० ४ ।
- १६ भगवद्गीता अध्याय १५ ।
- १७ गीतामाता पृ० २३४-२३५ ।

१८ वही पृ० २३५ ।

१९ Mahatma Gandhi, ed. S. Radhakrishnan, पृ० ४४८ ।

२० प्रार्थना प्रवचन भाग एक, पृ० २५१-२५२ ।

२१ Hindu Dharma, पृ० ६२ ।

२२ आत्मकथा पृ० २५५ ।

२३ Hindu Dharma पृ० ६२ ।

२४ भगवद्गीता ७।२५ ।

२५ गीताभाषा पृ० १८१ ।

२६ ब्रह्मचर्य भाग एक, पृ० १४२-१४३ ।

२७ वही पृ० १४२ ।

बुराई क्या है ?

१ गुण-दोषमय जगत्

गान्धी ने तुलसीदास के निम्नलिखित दोहे को अपने प्रार्थना-प्रवचन में कहते हुए माना कि जगत् और देह के साथ गुण-दोष लगे हुए हैं :—

जड चेतन मुनि दोषमय, विश्व कीन्ह करतार ।

संत हंस गुन गहहि पय, परिहरि वारि विकार ॥^१

अर्थात्

कर्ता परमात्मा ने विश्व को जड-चेतनमय और गुण-दोषमय बनाया है । इसमें गुण और दोष दूध तथा पानी की तरह बूले मिले हैं । संतों का कर्तव्य है कि वे हंस की तरह पानी-रूपी विकार या दोष को त्याग करके गुण का ग्रहण करें ।

दोष के ही पर्याय बुराई, पाप, अधर्म, अवगुण, दुर्गुण और कलुष हैं । फिर चूंकि गान्धी परमात्मा को खुदा मानते हैं, इसलिए वे इसे शैतान या राक्षस भी कहते हैं । इसी प्रकार परमात्मा राम है तो बुराई रावण, परमात्मा पांडव है तो बुराई कौरव । परमात्मा अहिंसा है तो बुराई हिंसा । परमात्मा सत्य है तो बुराई असत्य । भलाई या परमात्मा ईश्वरी वृत्ति है तो बुराई आसुरी वृत्ति । परमात्मा तत्त्व है तो बुराई माया । इस प्रकार बुराई जगत् और देहधारी जीव दोनों में है । बुराई का संबन्ध देहमात्र में है । जब तक देह है तब तक पिंड में बुराई भी है । जब तक जगत् का अस्तित्व है, तब तक उसमें बुराई का भी अस्तित्व है ।

जगत् में बुराई है, इसको कबीर का निम्नलिखित पद बतलाता है जो आश्रम भजनावलि में दिया हुआ है :—

रहना नहीं देस बिराना है ।

यह संसार कागद की पुड़िया, बूँद पड़े धुल जाना है ॥

यह संसार कटि की बाड़ी, ऊनझ ऊलझ मरि जाना है ॥

यह संसार झाड और झाखर, आग लगे बरि जाना है ॥

कहल कबीर सुनो भाई साथो, सतगुरु ताम ठिकाना है ॥^२

संसार बुराई का घर है । इसमें सच्चा गुरु ही वह एक स्थान है जहाँ हमें बुराई से बचने का उपाय मिल सकता है, जहाँ हम अपने रहने का अड्डा पा सकते हैं ।

जीव में बुराई बताने वाले वचन भी, गान्धी ने अनेक बार कहे । उनके मत से इन्सान भूलो और गलतियों का पुतला है ।

पर यह न समझना चाहिए कि जीव और जगत् में महज बुराई ही बुराई हैं । दोनों में भलाई भी है । जगत् में परमात्मा व्याप्त है, जीव का भी अन्तर्यामी वही है । परमात्मा भला है । उसकी भलाई जीव और जगत् में भी विद्यमान है ।

इस प्रकार जीव-जगत् में भलाई-बुराई दोनों हैं । बुराई से, अधर्म से, दुःख होना है और भलाई से, धर्म से, सुख होता है । इस कारण जीव-जगत् सुख और दुःख से भी परिपूर्ण है ।

जीव और जगत् में भलाई-बुराई दोनों का सह-अस्तित्व होने के कारण और प्रत्येक का दूसरे का विरोधी होने के कारण इन दोनों में सदैव लड़ाई चलती रहती है । पिंड और ब्रह्माण्ड दोनों कुक्षेत्र बने हुए हैं जहाँ पाप-पुण्य की, धर्म-अधर्म की, भलाई-बुराई की शान्धत्व लड़ाई हो रही है ।

ईसाई धर्म और इस्लाम इभी लड़ाई की ईश्वर और गैतान के बीच का भीतरी, बाहरी नहीं, द्वन्द्वयुद्ध मानते हैं । पारसी धर्म इसको अहुरा मज्दा और अहिर्मज का द्वन्द्वयुद्ध मानता है । हिन्दू धर्म इसे धर्म और अधर्म की शक्तियों के बीच की लड़ाई कहता है^३ ।

इस लड़ाई के विषय में गान्धी के निम्नलिखित विचार हैं—

(१) सत्यमेव जयते, नानृतम् अर्थात् सत्य की, भलाई की इजमें जीत होती है. झूठ या बुराई की नहीं । कल्याण के मार्ग पर चलने वाले की कभी अधोमति न होगी, बुराई के मार्ग पर चलने वाले की कभी सफलता न मिलेगी ।

(२) बुराई भलाई के बिना टिक नहीं सकती है ! असत्य में सत्य छिप है, अन्धकार में प्रकाश छिपा है और इसी प्रकार बुराई में भलाई कुछ-न कुछ रहती है। जब जगत् ईश्वर ने, भलाई से, ओत-प्रोत है, तो जो कुछ बुराई है, उसमें भी कुछ-न-कुछ भलाई अवश्य है। इसी कारण बुराई कुछ समय तक टिकी रहती है। ऐसा न हो तो वह एक क्षण भी नहीं टिक सकती है।

(३) बुराई अपना नाश स्वयं करती है। बुराई ऐसी बनी ही हुई है कि उसका नाश हो, वह फिर-फिर जन्मे और फिर-फिर मरे। इस तरह जो लक्षण नित्यजन्मा, नित्यमरणा जगत् का है, वही लक्षण बुराई का भी है।

(४) भलाई बुराई की बनिस्बत ज्यादा है। इसीलिए हम जीव और जगत् को भला कहते हैं, बुरा नहीं कहते हैं।

“भगवान् उसी अर्थ में भला नहीं है जिसमें इन्मान भला है। इन्सान चुलना में भला है। वह बुरे की बनिस्बत भला ज्यादा है। लेकिन भगवान् तो भला ही भला है। उसमें बुराई का नाम भी नहीं है^४।”

इस प्रकार बुराई को कुछ जान लेने पर तत्त्वज्ञानी प्रश्न उठा सकता है कि यह कहाँ से आई और कैसे आई ?

२ बुराई का कारण

(१) बुराई का कारण बताते हुए गांधी ने कहा कि “मैं जानता हूँ कि उसमें (ईश्वर में) बुराई नहीं है। वह इसका रचयिता है और इससे अछूता भी है^५।”

यहाँ बुराई का कारण ईश्वर कहा गया है, ठीक वैसे ही जैसे वह जगत् का कारण कहा जाता है क्योंकि बुराई का अधिष्ठान जगत् ही तो है। पर यहाँ प्रश्न उठाया जा सकता है कि बुराई का कारण ईश्वर कैसे हो सकता है ? ईश्वर में यदि बुराई नहीं है तो वह बुराई का कारण नहीं हो सकता। फिर अब यह माना जाता है कि ईश्वर जिसे उत्पन्न करता है उसमें वह समाया हुआ रहता है, तो फिर क्यों नहीं माना जाता कि यदि बुराई ईश्वर-कृत है तो ईश्वर बुराई में वैसे ही संलग्न है जैसे कि वह अपनी सृष्टि की अन्य वस्तुओं में। अतः यह उत्तर संतोषजनक नहीं हो सकता है। इसको गांधी जानते हैं। इसलिए इसके पहले वे कहते हैं कि ईश्वर अपने जगत् में

बुराई को बरदाश्त कर लेता है^६ । शायद इसी अर्थ में हम कह सकते हैं कि वह बुराई का रचयिता है । इस पर और प्रकाश डालते हुए वे कहते हैं—

“यह कहना कि ईश्वर बुराई को इस संसार में आवेश देता है, कानो को सुखद नहीं लग सकता है । किन्तु यदि वह भलाई का जिम्मेवार समझा जाता है, तो यह सिद्ध होता है कि उसे बुराई का भी जिम्मेवार होता है । क्या राम ने रावण के अद्वितीय पराक्रम के प्रदर्शन को बरदाश्त नहीं किया ? शायद इस शका का मूलकारण ‘ईश्वर क्या है ?’ इसे न समझना है : ईश्वर शरीरी ब्रह्म है, वह वर्णनातीत है^७ ।”

यहाँ स्पष्ट है कि सगुण ब्रह्म या ईश्वर जो सभी गुणों का निधान है, बुराई के कारण को नहीं मुलज्ञा सकता । पर जो ईश्वर या ब्रह्म सगुण-निर्गुण स परे हैं, भलाई और बुराई से परे हैं, वह जैसे भलाई का कारण होता है वैसे ही वह बुराई का भी कारण होता है । पर उसकी यह कारणता वैसे ही है जैसे कि जगत् की कारणता, जिसका समाधान हम देहत्व और जगत् के अव्याय मे कर आये है ।

यहाँ यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि ईश्वर का अपने जगत् मे बुराई को बरदाश्त करना उसकी दयालुता और सहिष्णुता जैसे गुणों का ही चानक है ।

(२) ईश्वर भलाई है या भलाई ईश्वर है—इस वाक्य मे भलाई का वह अर्थ नहीं है जो हम लेते हैं । हम भलाई को सदैव बुराई की तुलना में अधिक समझते हैं और भलाई मे भी कुछ-न-कुछ बुराई मानते हैं । इस कारण हमारी भलाई ईश्वर की भलाई नहीं है । हमारी भलाई वस्तुतः बुराई से बचना है । बुराई का कारण ईश्वर नहीं है, बुराई का कारण इन्सान स्वयं है । भगवान् ने इन्सान का बनाया और इन्सान ने अपनी करतूत से अपने पिंड तथा ब्रह्मांड दोनों में बुराई पैदा कर दी ।

इस प्रसंग में हम याद कर सकते हैं कि जगत् की द्विविध कल्पना संभव है । एक तो वह जिसके अनुसार उसकी जड़ ऊर्ध्व है । दूसरी वह जिसके अनुसार उसकी जड़ नीच है । हम दूसरी कल्पना को प्रातिभासिक सत् और पहली कल्पना को माया अर्थात् व्यावहारिक सत् कह आये हैं । दूसरी कल्पना के अनुसार जगत् का कर्ता-धर्ता जीव ही है । इस प्रकार बुराई की भी ये दो कल्पनाएँ की जा सकती हैं । दूसरी कल्पना में बुराई प्रातिभासिक है,

अज्ञानमूलक है, भ्रम है। उसका कुछ अस्तित्व नहीं है। वह मानव के अज्ञान के कारण उत्पन्न हुई है।

वास्तव में गान्धी बुराई को प्रातिभासिक नहीं मानते हैं। “मोद या जिसे लोग सुख कहते हैं वह इस क्षणभंगुर परिवर्तनशील संसार में एक स्वप्न हो सकता है, और वस्तुतः है भी क्योंकि यहाँ प्रत्येक वस्तु नश्वर, स्वप्नमय है। किन्तु हम अपने साथियों के दुःख को असत् कहकर टाल नहीं सकते हैं और न ऐसा कहकर हम अपना नैतिक जगत् कहीं अन्यत्र बना सकते हैं। स्वप्न भी सत्य है जब कि वे होते हैं और दुःखों के लिए उसका दुःख कट सत है। कुछ भी हो, चाहे जगत् सत हो या असत् हो, जीवन में हमारे कुछ कर्त्तव्य हैं जिनका सामना करना ही है, जिन्हें समझना और उचित ढंग से करना ही है जब तक कि हम जगत् में हैं।”

इस प्रकार दुःख या बुराई की व्यावहारिक सत्ता है। इसका कारण मानव का अज्ञान नहीं है। और फिर “यदि प्राणिमात्र में अभेद है तो एक के पाप का असर दूसरे के ऊपर होना लाजिमी ही है। इस वजह से भी मनुष्य दिसा से नितान्त अछूता नहीं रह सकता। समाज में रहने वाला मनुष्य समाज की दिसा में बिना चाहे भी साझी बनता रहता है।”

अब स्पष्ट हो गया कि जैसे जगत् का कारण मनुष्य नहीं है, वैसे बुराई का भी कारण मनुष्य नहीं है। बुराई व्यक्ति से स्वतन्त्र भी अपनी मत्ता रखती है। हम जगत् को भले-बुरे का मिश्रण कह ही आये हैं। अतः जगत् की उत्पत्ति के विषय में जो सिद्धान्त ठीक है वही बुराई के बारे में भी ठीक है। बुराई का अस्तभाव भलाई में नहीं किया जा सकता। बुराई को अच्छाई का निम्न रूप या सुप्त रूप नहीं कहा जा सकता। बुराई माया है जैसे कि जगत् माया है। यह अनिर्वचनीय है और व्यावहारिक है।

(३) ऊपर कहे गए दोनों मतों से कोई लाभ नहीं है। “दुनियाँ में पाप क्यों है? इस प्रश्न का उत्तर देना कठिन है। मैं तो एक ग्रामवासी जो जवाब देगा वही दे सकता हूँ। जगत् में प्रकाश है तो अन्धकार भी है। इसी तरह जहाँ पुण्य है वहाँ पाप होगा ही। किन्तु पाप और पुण्य तो हमारी मानवी दृष्टि से हैं। ईश्वर के आगे तो पाप और पुण्य जैसी कोई चीज ही नहीं है। ईश्वर तो पाप और पुण्य दोनों से परे है। हम गरीब ग्रामवासी उसकी लीला का मनुष्य की वाणी में वर्णन करते हैं, पर हमारी भाषा ईश्वर की भाषा

वही है^{१०} ।” इस प्रकार गान्धी बुराई-भलाई को ईश्वर की लीला कहते हैं । यहाँ वे लीलावाद का समर्थन करते हैं ।

(४) पर वस्तुतः लीला कह देने से भी काम नहीं चलता । लोगों की इस पर भी सन्दिह हो सकता है और स्वयं गान्धी को भी इससे संतोष नहीं है । अतः वे कहते हैं—

“बुराई बुराई का स्थान करते रहने से नहीं मिटती । हाँ, अच्छाई का विचार करने से बुराई जरूर मिट जाती है; लेकिन बहुत बार देखा गया है कि लोग सच्ची नीयत से उलटी तरकीबों काम में लाने हैं । ‘वह कैसे आई, कहां से आई ?’ जगैरह विचार करने से बुराई का ध्यान बढ़ता जाता है । बुराई भेटने का यह उपाय हिसक कहा जा सकता है । इसका सच्चा उपाय तो बुराई से असहयोग करना है । जब बुराई हम पर आक्रमण करे तो उससे भाग जाना, कहने की कोई जरूरत नहीं । हमें तो यह समझ लेना चाहिए कि बुराई नाम की कोई चीज है ही नहीं और हमेशा स्वच्छता का, अच्छाई का विचार करते रहना चाहिए । ‘भाग जा’ कहने में डर का भाव है । उसका विचार तक न करने में निडरता है । हमें सदा यह विश्वास बढ़ाते रहना चाहिए कि बुराई मुझे छू तक नहीं सकती । अनुभव द्वारा यह सब सिद्ध किया जा सकता है^{११} ।”

इस प्रकार बुराई कहां से कैसे आई ? इस प्रश्न की भीमांसा करना अनावश्यक है । यह एक ‘अव्याकृत’ प्रश्न है । हमें बुराई के अस्तित्व को मान लेना चाहिए और फिर उसका ध्यान तक न करके उसकी इसनीं उपेक्षा करनी चाहिए कि वह है ही नहीं ।

पर इतना ही मानना पर्याप्त नहीं है । यह भी मानना आवश्यक है कि बुराई का अन्त किया जा सकता है । बुराई जीती जा सकती है । इसलिए यद्यपि बुराई का कुछ अपना स्वतन्त्र अस्तित्व है तथापि उसका टिकाना नहीं है कि वह कल रहेगी । वह नष्ट होने वाली है । इसलिए उसकी स्थिति वस्तुतः माया है । माया का यहाँ वही अर्थ लेना चाहिए जिसे स्वामी विवेकानन्द ने दिया है । माया कोई सिद्धान्त नहीं है, यह वस्तु-स्थिति का निरूपण है । जो सत् हो और फिर भी अन्तिम सत् न हो और अवश्य रूप से नश्वर हो, असत् हो, उसी वस्तु को हम माया कहते हैं । इस प्रकार बुराई को माया मान लेने से पर्याप्त लाभ है ।

इस माया को पार करना है। इससे बचकर भला होना है। जब हम विशुद्ध भले हो जायेंगे तो हम परमात्मा में मिल जायेंगे या परमात्मा ही हो जायेंगे। यह अद्वैत आदर्श बुराई को जीतने वाले के समझ रहना अनिवार्य है।

इसके अतिरिक्त उस व्यक्ति को यह समझना जरूरी है कि वह स्वयं निरा बुरा नहीं है। वह वस्तुतः निरा भला है। पर वस्तु-स्थितिबश माया-बश, वह भले और बुरे का मिश्रण हो गया है। अतः उसका आदर्श उसमें मौजूद है। उसे अपनी भली, निरी भली आत्मा को ही प्राप्त करना है। यही परमार्थ स्वीकार करना प्रार्थना है—प्रार्थना अपनी कमचौरी और अयोग्यता को कबूल करना है^{१२}। इसीलिए गान्धी को सूरदास का निम्न-लिखित पद बहुत पसन्द था—

मो सम कौन कुटिल खल कामी ।

जिनु तन दियो ताहि बिसरायो ऐसी निमकहरामी ।^{१३}

* ईश्वर बुराई से बचाने वाला है। इसका मतलब है कि भनाई हमें बुराई से बचाने वाली है। मनुष्य को इस भलाई-रूपी परमात्मा से अच्छे होने की प्रार्थना अर्थात् हादिक पुकार करनी चाहिए। सूरदास कहते हैं :—

प्रभु मोरे अचगुन चित्त न धरो ।

सम दरखी है नाम तिहारो, चाहे तो पार करौ ॥

एक नदिया एक नार कहावत मैलो हि नीर भरो ॥

अब मिलकर के एक बरन भए सुरसरि नाम पर्यो ॥

इक लौहा पूजा में राखत, इक घर बधिक परो ॥

पारस गुन अत्रगुन नहि चित्तवत कंचन करत खरो ॥

यह माया भ्रम-जाल कहावत सूरदास सगरो ॥

अब की वेर मोहि पार उतारो, नहि प्रन जात टरो ॥^{१४}

इस प्रकार परमात्मा भंगा और पारस पत्थर की भाँति सबको अपने में लेने वाला है। यदि लोग उसको पाने की चेष्टा करें तो वह मिल सकता है। तब माया-जाल टूट सकता है। बुराई का अन्त हो सकता है।

यदि कोई इसमें ईसाइयत की गन्ध देखे और कहे कि मनुष्य स्वभावतः पापी ही है, पुण्यात्मा नहीं है, तो गान्धी उसे अपनी आश्रम भजनावलि का निम्नलिखित, जानक का पद बतलाकर कहेंगे कि मनुष्य बुरा से कहीं अधिक भला है और उसमें ही परमात्मा का जो कि भलाई ही है, वास है।

काहे रे ! बन खोजने जाई ।

सर्व-निवासी सदा अलेया, लोही संग ममायी ॥

पुष्यमध्य ज्यों बास बसन है, मुकुट माहि जम छायी ।

तैसे ही हरि वसै निरन्तर, घट ही खोजो भाई ॥

बाहर भीतर एकै जातौ, यह गुरु ज्ञान बताई ।

अन नानक दिन अपा चीन्हे, मिटै न भ्रम की काई ॥ १५

अगर कोई गान्धी से पूछे कि ईश्वर मनुष्य को पाप-मुक्त क्यों नहीं कर-
देता ? वह क्यों मनुष्य के प्रयत्न की बाध जोहता है ? तो वे कहेंगे—“मैं इस
प्रश्न की लंबे-बुन में नहीं पकना चाहता । ईश्वर और हम बराबर नहीं हैं ।
बराबरी वाले ही एक दूसरे से ऐसे प्रश्न पूछ सकते हैं, छोटे-बड़े नहीं ।
गात्रवाले यह नहीं पछते कि शहरवाले अमुक काम क्यों करने हैं, क्योंकि वे
जानते हैं कि अगर हमने वैसा किया तो हमारा सर्वनाश तो निश्चित
ही है १६ ।”

निम्नदेह यहा गान्धी ने बड़ी जोरदार दलील दी है । इसका आशय-
स्पष्ट है कि यह प्रश्न ‘अनुत्तरार्ह अत्र्याकृत’ ही नहीं किन्तु अनावश्यक और
निष्प्रयोजन भी है ।

सन्दर्भ एवं टिप्पणियाँ

- १ प्रार्थना प्रवचन भाग एक, पृ० १०५ ।
- २ आश्रम भजनावलि पृ० ६६ ।
- ३ Hindu Dharma, पृ० १२१ ।
- ४ पन्द्रह अगस्त के बाद, पृ० २८ ।
- ५ Hindu Dharma, पृ० ६६ ।
- ६ वही पृ० ६६ ।
- ७ वही पृ० ५२ ।
- ८ वही पृ० ५२ ।
- ९ आत्मकथा पृ० ४४१-४४२ ।
- १० ब्रह्मचर्य भाग एक, पृ० १४१ ।
- ११ गीतामाता पृ० ५६१-५६२ ।
- १२ Hindu Dharma, पृ० ११६ ।
- १३ आश्रम भजनावलि पृ० ८६ ।
- १४ वही पृ० ८६-८७ ।
- १५ वही पृ० १०७ ।
- १६ ब्रह्मचर्य भाग दो, पृ० १४२ ।

अध्याय १०

मोक्ष का सिद्धान्त

१ परमपद

गान्धी मोक्ष को अपना आदर्श मानते हैं। उनकी नयी तालीम, बुनियादी शिक्षा का उद्देश्य भी है कि मोक्ष के लिए ही पढना चाहिए। विद्या सा या विमुक्तये—वही विद्या है जो मोक्षदायिनी हो। इस भारतीय सिद्धान्त के अनुसार ही उन्होंने प्रत्येक कला, विज्ञान और शास्त्र का उद्देश्य मोक्ष दिलवाना माना।

मोक्ष को गान्धी मुक्ति, सत्य-प्राप्ति, अहिंसा-प्राप्ति, ईश्वरदर्शन, हृदि-दर्शन, आत्म-ज्ञान, आत्मसाक्षात्कार, परमपद कहते हैं। उनके विचार से इस स्थिति में जीव और परमात्मा का, जगत् और परमात्मा का, अभेद-भाव या अद्वैत-भाव होता है। उनका कहना है कि उनका प्रत्येक कार्य इसी के उद्देश्य से होता है। वे यह भी कहते हैं कि उन्हें यह सत्य मिला नहीं है। इससे स्पष्ट है कि वे जीवन्मुक्ति के सिद्धान्त को नहीं मानते हैं।

२ विदेह मुक्ति

गान्धी जीवन्मुक्ति को संभव नहीं मानते। उनके अनुसार जब तक देह है तब तक मुक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती है। वे विदेहमुक्ति के सिद्धान्त के हिमायती हैं। मुक्ति तभी मिलती है जब कि देह का नाश हो जाता है। वे कहते हैं—

“मैं प्रतिक्षण अहिंसा की अमित शक्ति और सन्तुष्य की अल्पता को अधिकाधिक स्पष्टता से देखता हूँ। वन में रहने वाला, अपनी अपरिभित दया के बावजूद भी हिंसा से पूर्णतया मुक्त नहीं हो सकता। प्रत्येक श्वास के साथ-साथ वह कुछ-न-कुछ हिंसा करता है। शरीर स्वयं हिंसा का घर

है। इस कारण मोक्ष और नित्य आनन्द शरीर में पूर्ण मुक्ति पाने में हो है ।”

और

“मोक्ष की अतिवार्थ सत्ते सभी इच्छाओं का संपूर्ण नाश है। सुमुख्य येव केन प्रकारेण अपने नश्वर शरीर को सुरक्षित नहीं रख सकता ३ ।”

तथा

‘केवल सत्य की, आत्मा की दृष्टि से विचारिए तो शरीर भी परिग्रह है। भोग की इच्छा के कारण हमने शरीर का आवरण ले लिया और उसे कायम रखा है। भोगेच्छा के अत्यन्त क्षीण हो जाने पर शरीर की जरूरत नहीं रह जाती। सर्व-व्यापक आत्मा शरीर-रूपी पिजड़े में कैसे बन्द रह सकता है? यह पिजड़ा बनाए रखने का अनर्थ कैसे कर सकता है? दूसरे को कैसे मार सकता है? यों विचार करते हुए हम आत्यंतिक त्याग को पढ़ेंच जाते हैं और शरीर की स्थिति-पर्यन्त उसका उपयोग केवल सेवार्थ करना सीख जाते हैं और यहाँ तक कि सेवा ही उसकी वास्तविक खूराक हो जाती है। उसका खाना-पीना, सोना,बैठना, जागना-ऊँचना, सब सेवा के लिए हो होता है। इससे उत्पन्न सुख ही सच्चा सुख है। इस प्रकार बरतने वाला मनुष्य अंत में सत्य की झाकी करेगा ४ ।’

“जब तक शरीर है तब तक कोई पूर्णता को प्राप्त नहीं कर सकता है, क्योंकि यह आदर्श अवस्था तब तक असम्भविष्ठ है जब तक कि अहंकार को जीत नहीं लिया जाता और जब तक मनुष्य पिंड के बन्धनों में जकड़ा है तब तक अहंकार से छुटकारा नहीं मिल सकता ५ ।”

विवेहमुक्ति देहपात के अनन्तर ही होती है। पर यह सब जीवों को नहीं मिलती। ब्राह्मीस्थिति या स्थितप्रज्ञ की स्थिति मिल जाने पर आदमी मोह में नहीं पड़ता और इस हालत में रहते हुए वह मर जाय, तो ब्रह्म-निर्वाण या मोक्ष पाता है ६ ।”

इस प्रकार देह रहते स्थितप्रज्ञ की स्थिति ही संभव है। इसका गीता के दूसरे अध्याय में सुन्दर वर्णन है और वह गान्धी की दैनिक प्रार्थना का अंग भी था।

गान्धी स्थितप्रज्ञ और भक्त में कोई अन्तर नहीं देखते। वे कहते हैं—

“राम के भक्त और गीता के स्थितप्रज्ञ में कोई भेद नहीं है। ज्यादा गहरे उतरे तो हम देखेंगे कि रामभक्त पंच महाभूतों का सेवक होगा। वह प्रकृति के कानून पर चलेगा। इसलिए उसे किसी तरह की बीमारी होगी ही नहीं। होगी भी तो वह उसे पंच महाव्रतों की मदद से अच्छा कर लेगा। किसी भी उपाय से भौतिक दुःख दूर कर लेना आत्मा का काम नहीं, शरीर का भले ही हो। इसलिए जो शरीर को ही आत्मा मानते हैं, जिनकी दृष्टि में शरीर से अलग शरीरधारी आत्मा जैसा कोई तत्त्व नहीं, वे तो शरीर को टिकाए रखने के लिए सारी दुनिया में भटकेंगे, लंका जायेंगे। हमसे उल्टे जो यह मानता है कि आत्मा देह में रहते हुए भी देह में अलग है, हमेशा स्थिर रहने वाला तत्त्व है, अनित्य शरीर में बसता है, शरीर की संभाल तो रखता है, पर शरीर के जाने से घबराता नहीं, दुःखी नहीं होता और सहज ही उसे छोड़ देता है, वह देहधारी डाक्टर वैद्यों के पीछे नहीं भटकता। वह खुद अपना डाक्टर बन जाता है। सब काम करने हुए भी वह आत्मा का ख्याल रखता है। वह मूर्च्छा में से जागे हुए की तरह बर्ताव करता है।

ऐसा इन्सान हर सांस के साथ रामनाम जपता रहता है। वह मोता है, तो भी उसका राम जागता है। खाते-पीते कुछ भी काम करते हुए राम तो उसके साथ ही रहेगा^{१०}।”

यहाँ गान्धी ने अपने अनुसार स्थितप्रज्ञ या भक्त का लक्षण बताया। एक वाक्य में मन्वी सर्वदा नाम-साधना करने वाला मनुष्य ही स्थितप्रज्ञ या भक्त होता है।

अब प्रश्न उठता है कि क्या गान्धी को यह स्थिति मिली थी? वे स्वयं कहते हैं—“मैं स्वीकार करता हूँ कि इस स्थिति की पहुँचने की कोशिश करने पर भी मैं अभी उससे बहुत दूर हूँ। मैं अनुभव करता हूँ कि जब हमारे आसपास इतना तूफान (साम्प्रदायिक दंगे आदि) मचा हुआ है, तब उस स्थिति को प्राप्त करना कितना कठिन है”।”

इसे २२ जनवरी १९४७ को गान्धी ने कहा। इससे जाहिर होता है कि वे स्थितप्रज्ञ या भक्त नहीं हो पाये थे।

पर लगता है कि यह उनकी नम्रता का प्रकाशन है। वे स्वयं नम्रता पर बड़ा जोर देते थे और न्यूनवत् रहने की प्रेरणा देते थे। उनके अनुसार

“मनुष्य जब तक स्वेच्छा से अपने को सबसे पीछे न रखे, सबसे छोटा न माने तब तक उसकी मुक्ति नहीं है। अहिंसा नम्रता की पराकाष्ठा है और इस नम्रता के बिना मुक्ति किसी काल में नहीं है, यह अनुभव-सिद्ध बात है।”

अतः इस नम्रता के प्रकाशन से सिद्ध होता है कि वे अत्यन्त नम्र थे और इस कारण स्थितप्रज्ञ हो सकते हैं। उनकी नम्रता की अभिव्यक्ति उन्हें स्थितप्रज्ञ होने में बाधा न डालकर सहायता ही करेगी।

पुनश्च हम देखते हैं कि गान्धी प्राकृतिक चिकित्सा पर जोर ही नहीं देते थे वरन् स्वयं को, अपने परिवार वालों को तथा अपने साथियों को नीरोग भी करते थे। इस चिकित्सा के अतिरिक्त वे रामनाम को भी चिकित्सक समझते थे और कहते थे कि यही प्राकृतिक चिकित्सा का आधार है।

अपने सर्वदा रामनाम जप के विषय में वे स्वयं कहते हैं—

“वह अशरीरी मंत्र के शरीर में भरा है। हम उसी को भजते हैं। मैं उसी राम का पुजारी हूँ। रावण की पूजा मैं कैसे कर सकता हूँ? चाहे आप मुझे मार डालें, आप मुझ पर धुके, मैं मरते दम तक राम-रहीम, कृष्ण-करीम कहता रहूँगा। और फिर उस वक्त भी जब मुझ पर हाथ चलाते रहोगे तो मैं आपको दोष न दूँगा। मैं ईश्वर से भी यह नहीं कहूँगा कि तू मेरे ऊपर यह क्या कर रहा है? मैं उमका भक्त हूँ। मैं उसका किया स्वीकार कर लूँगा।……मेरी प्रार्थना जगत् को दिखलाने के लिए नहीं है। मेरी प्रार्थना मन की शान्ति के लिए है, दिल की सफाई के लिए है।”

और

“यह भी कहता हूँ कि पिछले तीन दिन प्रार्थना नहीं हुई, ऐसा कोई न माने। जब आप यहाँ आए, मैं यहाँ आया और हम सब शान्त रहे तो वह प्रार्थना ही थी, क्योंकि हमारे दिलों में प्रार्थना थी।”

निःसन्देह कबीर के साथ गान्धी प्रतिदिन अपनी प्रार्थना में गाते थे^{१२}—

साधो सहज समाधि भली ।

गुरु प्रताप जा दिन से जागे,

दिन दिन अधिक चली ॥ १ ॥

जहँ जहँ डोलो सो परिकरमा,

जो कछु करौ सो सेवा ।

जब सीकों तब " करी दंडवत्,
 पूजाँ और न देवा ॥ २ ॥
 कहीं सो नाम, सुनों सो सुमिरन,
 खार्बे पिबों सो पूजा ।
 गिरह उजाड एक सम लेखी,
 भाव मिटावी दूजा ॥ ३ ॥
 आँख न मूंदौ, कान न रूँधी,
 तनिक कृष्ट नहिं धासैं ।
 खुले मन पहिचानीं हंसि हंसि,
 सुखर रूप निहारौ ॥ ४ ॥
 सबद निरन्तर से मन लागा,
 भलिन बासना न्यागी ।
 ऊठत बैठत कबहुं न छूटै,
 ऐसी तारी लागी ॥ ५ ॥
 कह कबीर यह उनमुनि रहनी,
 सो परगट करि गाई ।
 बुख मुख मे कोई परे परमपद,
 तेहि पद रहा समाई ॥ ६ ॥

कबीर यहाँ जिसे उन्मनी-स्थिति कहते हैं वही गान्धी की स्थितप्रज्ञस्थिति है । दोनों एक ही स्थिति हैं ।

फिर जब गान्धी को मार डाला गया, तो उसके मुख से 'राम ! राम !' निकला और उन्होंने यावत्प्राण कहा कि उनके मारने वाले को दण्ड न दिया जया ।

इन कारणों से हम कह सकते हैं कि गान्धी स्थितप्रज्ञ थे । और चूँकि मृत्यु-काल में भी वे ऐसे बने रहे अतः उनकी विदेहमुक्ति मिली, अवश्य मिली ।

कुछ लोग यहाँ शका करेंगे कि स्थितप्रज्ञ का देह यदि स्वभावतः छूटता है, तब तो उसे विदेहमुक्ति अर्थात् ब्रह्म-प्राप्ति मिल सकती है और अन्यथा नहीं । गान्धी को तो गोली से मार डाला गया था । वे पूर्ण स्थितप्रज्ञ भी नहीं हुए थे । अतः वे कैसे ब्रह्मीभूत माने जा सकते हैं ?

इसका उत्तर यह है कि परमात्मा अपने भक्त या स्थितप्रज्ञ की कड़ी-से-कड़ी परीक्षा लेता है। यह गान्धी तथा सभी संतों का सिद्धान्त है। गोली द्वारा मारा जाना गान्धी की स्थितप्रज्ञता या भक्ति की परीक्षा थी। उस स्थिति में भी वे भक्त बने रहे, अतः वे इस परीक्षा में अवश्य उत्तीर्ण हुए, यह समझने में कोई मूल नहीं जान पड़ती।

इस प्रकार यद्यपि गान्धी जीवन्मुक्ति को नहीं मानते हैं, तो भी वे विदेहमुक्ति को सच्चे रूप में मानते हैं और उन्होंने इसको प्राप्त भी किया।

वे ईसा, मूसा, मुकरात, बुद्ध, कनफसूसियस, शंकर, आदि को भी सिर्फ स्थितप्रज्ञ या भक्त मानते हैं। हाँ, वे इनको अपने से बड़ा स्थितप्रज्ञ मानते हैं। इस प्रकार वे स्थितप्रज्ञता में कम मानते हैं जैसे कोई जीवन्मुक्ति में कम या तारतम्य माने। किन्तु विदेहमुक्ति में कम का प्रश्न ही नहीं उठता। स्थितप्रज्ञ की स्थिति को प्राप्त करने पर वह सहज ही देहपात के अनन्तर मिल सकती है।

३ सद्योमुक्ति और क्रममुक्ति

नगता है कि किमी समय गान्धी सद्योमुक्ति में विश्वास करते थे क्योंकि वे कहते हैं—

“यदि मेरी कोई प्रबल इच्छा है, तो वह महज ईश्वर तक पहुँचना है, संभव हो तो एक ही छलाग में, और अपने को उसमें तल्लीन कर देना है”।”

यहाँ वे सद्योमुक्ति को संभव मानते हैं और अपने लिए भी शक्य समझते हैं। पर बाद की उन्होंने इस मत को, कम से कम, अपने लिए अशक्य समझ लिया। उन्होंने मिसेज पोलक से कहा—“कभी मैं सोचता था कि इसी जन्म में मैं आवागमन के चक्र को समाप्त कर सकता हूँ। अब मैं जानता हूँ कि मैं नहीं कर सकता और भूझे फिर जन्म लेना पड़ेगा। मैं इससे बच नहीं सकता हूँ, किन्तु मैं आशा करता हूँ कि मुझे अब एक ही बार फिर जन्म लेना पड़ेगा”।”

इससे स्पष्ट है कि गान्धी क्रममुक्ति में विश्वास करते थे और सद्योमुक्ति को नहीं मानते थे। वे जीवन्मुक्ति को भी नहीं मानते थे। जीवन्मुक्ति में कर्म करना, देह के रहते भी, संभव नहीं है। गान्धी की यह इष्ट न था। अतः उन्होंने क्रममुक्ति के सिद्धान्त का ही समर्थन किया। इसका मतलब यह है

कि प्रयत्न करने से धीरे-धीरे के साथ साधना करते रहने से कर्माः मुक्ति की प्राप्ति संभव है ।

गीता के निम्नलिखित श्लोक में इसकी यो कहा गया है—

प्रयत्नाद्यत्तमानस्तु योगी सशुद्धचित्त्विषः ।
अनेकजन्मसंसिद्धिस्ततो याति परागतिम्^{१५} ।६॥

अर्थात्

लगन ने प्रयत्न करता हुआ योगी पाप से छूटकर अनेक जन्मों से विशुद्ध होता हुआ परम गति को पाता है ।

कर्ममुक्ति के मानने से गान्धी मानते हैं कि इस मनुष्य-लोक, मर्त्य लोक, के अतिरिक्त भी अन्य लोक हैं जैसे चन्द्रलोक आदि । धर्मक्षेत्र मनुष्यलोक ही है । यहाँ जो जैसा कर्म करता है उसे मरने के बाद वैसा ही लोक मिलता है । फिर, जब उसका पुण्य क्षीण होता है तो वह फिर मनुष्य-लोक में अपने कर्म के अनुसार जन्म लेता है । इस प्रकार यदि किसी पुरुष को मोक्ष मिलेगा, तो उसे मनुष्य लोक में ही धर्म-कर्म से, ज्ञान-वैराग्य से, मिलेगा । मोक्ष देने वाला मनुष्य-लोक ही है । इसीलिए कहा जाता है कि सुरगण भी मनुष्यधोनि में जन्म लेने को इच्छते हैं ।

इन सभी लोकों को मिलाकर ससार या आवागमन का चक्र कहते हैं । इस चक्र में निःसन्देह मनुष्य-लोक का सर्वोत्तम महत्त्व है ।

टिप्पणियाँ और सन्दर्भ

- १ आत्मकथा, प्रस्तावना पृ० ५०६ ।
- २ Hindu Dharma, पृ० १९५ ।
- ३ वही पृ० २३० ।
- ४ धर्मनीति पृ० १४३-१४४ ।
- ५ Mahatma Gandhi, Roman Rolland, पृ० २३९ ।
- ६ गीताप्रभाषा पृ० १४, १३४ और ब्रह्मचर्य भाग दो, पृ० ६९ ।
- ७ ब्रह्मचर्य भाग दो, पृ० ६० ।
- ८ वही पृ० ६९ ।
- ९ आत्मकथा, पृ० ६२३ ।
- १० प्रारंभिक प्रवचन भाग १, पृ० १३ ।

११ वही पृ० २३ ।

१२ मायम भजनावलि पृ० ९५-९६ ।

१३ Gandhi's View of Life, Chandra Shanker Shukla पृ० ६१ ।

१४ वही पृ० ६१ ।

१५ भगवद्गीता ६।४५ ।

१६ वही पृ० २६७-२६८ ।

१७ प्रार्थना प्रवचन भाग एक, पृ० २१ ।

१८ प्रार्थना प्रवचन भाग दो, पृ० २३७ ।

१९ Mahatma Gandhi, ed. S. Radhakrishnan, पृ० ६० ।

२० ब्रह्मचर्य भाग एक, पृ० १४१ ।

गान्धीकृत दर्शन-समन्वय

१ शाश्वत दर्शन का स्वर

गान्धी-दर्शन सभी दर्शनों का आधुनिक भारत की आवश्यकताओं के अनुकूल समन्वय है। अपने इस समन्वय के बारे में उन्होंने कहा—

“भूसा, बुद्ध, कनफ्यूशियस, सुकरात, अरस्तू, ईसा और उनके बाद हर देश में हुए महान् धर्मोपदेष्टा और तत्त्वज्ञानी सबने अपने-अपने देश और काल में मनुष्य के आचार को परखने की कोई-न-कोई कमीटी पेश की। अतः सामान्य, सर्वोपयोगी नीतिशास्त्र दर्शन-शास्त्र, मानस शास्त्र, गरीर-शास्त्र और समाज-शास्त्र के सिद्धान्तों पर आश्रित होगा। ये सब मिलकर अनेक तथ्य या माने हुए तथ्य प्रस्तुत करते हैं जो स्वतः प्रमाण होते हैं। अतः किसी भी युग या सभ्यता में वैयक्तिक काम-नीति या संभोग-नीति के नियम उन्हीं तथ्यों के आधार पर बनेंगे जो लोगों के अपने अनुभव में उनपर सबसे ज्यादा असर डालते हैं। मानाजिक कामनीति की तरह वैयक्तिक काम-नीति भी युग-युग में भिन्न होती है। पर उसकी बाते स्थायी और अल्पाधिक सार्व-कालिक होती हैं।”

यहाँ जो बात वैयक्तिक कामनीति के बारे में कही गयी है वही गान्धी के समग्र दर्शन के बारे में समझनी चाहिए। इसका अभिप्राय निम्नलिखित हुआ—

(१) प्रत्येक दर्शन में स्थायी और अल्पाधिक सार्वकालिक तथ्य होते हैं।

(२) प्रत्येक दर्शन में ऋषि, युग, देश और उसकी परिस्थिति के अनुकूल कतिपय तथ्य होते हैं जो अन्य दर्शनों में नहीं रहते और न रहना चाहिए।

(३) गान्धी ने प्रसिद्ध धर्म और दर्शनों के स्थायी और सार्वकालिक तथ्यों को लेकर अपने अनुसार तथा अपने देश-काल के अनुसार उनका प्रयोग किया। उन्होंने युगानुरूप धर्म और दर्शन का निर्माण किया।

अब हम गान्धीकृत इस समन्वय पर विचार करते ।

२ गान्धी और भारतीय धर्म-दर्शन

गान्धी अपने को सनातनी हिन्दू कहते थे । किन्तु बहुत-से लोग उनके इस दावे को गलत सिद्ध करते थे क्योंकि वे हिन्दू धर्म में कतिपय सुधार करते थे जैसे अस्पृश्यता-निवारण आदि । गान्धी के समय में जो प्रचलित हिन्दूधर्म था उसमें और गान्धी के हिन्दूधर्म में फर्क है । प्रचलित हिन्दूधर्म वेद, स्मृति, पुराण आदि के क्रमों में ऐतिहासिक तौर से पनपता चला आया है । गान्धी इस हिन्दूधर्म के मान्य ग्रन्थों के सिद्धान्तों को लेकर दार्शनिक तौर से समन्वित करते हैं । अतः हम गान्धी के हिन्दूधर्म को दार्शनिक हिन्दुत्व और प्रचलित हिन्दूधर्म को साधारण हिन्दुत्व कहेंगे ।

१—गान्धी वेद और उपनिषद् को अधिक महत्त्व देते थे । उनका यह दावा सही है कि वेदकालीन हिन्दुत्व में छुआछूत और जाति-पाँति का विचार नहीं था । ये दुर्गुण कालान्तर में आये । ईशावास्योपनिषद् के प्रथम मन्त्र में उन्हें दार्शनिक साम्यवाद दिखलायी पड़ता है^२ । वे इसे हिन्दू धर्म का सर्वस्व^३ समझते हैं । सभी भारतीय विचारधारा को, जैन और बौद्ध तथा सभी हिन्दू दर्शनों को वे वेदोपनिषद् से निकले हुए मानते हैं । प्रतिदिन वे अपनी प्रार्थना में उपनिषद् के वाक्यों का स्मरण करते हैं । उपनिषत्स्मरण करके वे बहुत-से सारगर्भित उपनिषद् वाक्यों को अक्षरशः मानते थे जो उनकी आत्म भजनावलि में संगृहीत हैं । सभी विद्याएँ और सभी कर्म भक्ति के लिए होने चाहिए — इस वेदवाद को भी वे मानते हैं ।

२—मीमांसा के कर्ममार्ग को लेकर वे एक नया अर्थ देने हैं । यज्ञ को भी वे मानते हैं, पर इसका अर्थ परोपकारार्थ कर्म लेते हैं । वर्णाश्रम धर्म को भी वे मानते हैं पर उसको वे जाति-पाँति और छुआछूत से विमुक्त करने हैं क्योंकि यही वेदोपनिषद् की ध्वनि है । धर्मशास्त्रों को वे मानते हैं और कर्मणा जाति न मानकर जन्मना जाति भी मानते हैं । पर इसमें से वे ऊँच-नीच का भेद-भाव हटा देते हैं ।

३—वेदान्त को वे भारतीय दर्शन की चूडामणि मानते हैं और कुमारिल की तरह कहते हैं कि आत्म-विचार जितना वेदान्त में है उतना अन्यत्र कहीं नहीं है, अतः आत्मज्ञान प्राप्त करने के लिए वेदान्त का ही अध्ययन करना चाहिए । कुमारिल ने श्लोकवार्तिक में कहा है—

इत्याह नास्तिक्यनिराकरणरा मास्तित्वा भाष्यकृदत्र युक्त्या ।
ददत्वमेतद्विषय प्रबोध प्रयाति वेदान्तनिषेवर्षणे ॥

अर्थात्

भाष्यकार शबर ने नास्तिकवाद का निराकरण करते हुए आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध किया । इस विषय का और दृढ़ीकरण वेदान्त के अनुशीलन से होता है । अर्थात् कात्मज्ञान का विषय वेदान्त है, कर्म-मीमांसा नहीं—यह कुमारिल की मान्यता है । जब गांधी कहते हैं कि "निष्पक्ष रूप से विचार करने पर मुझे यह प्रतीति हुई कि हिन्दूधर्म में जैसे गूढ विचार हैं, आत्मा का जैसे निरीक्षण है, दया है, जैसे दूसरे धर्म में नहीं है^{३१}"। तो उनका आत्मनिरीक्षण से अग्रिप्राय वेदान्त ही है ।

(क) शंकराचार्य के अद्वैतवाद, सृष्टिविज्ञान के प्रति उदासीनता, अतीक, अतिभासिक सत्, व्यावहारिक सत् और परमार्थ सत् के सिद्धान्तों को वे मानते हैं । मायावाद को वे विवेकानन्द की तरह वस्तु-स्थिति मानते हैं । व्यष्टि और समष्टि की एकता के सिद्धान्त को भी वे मानते हैं क्योंकि वे प्रौढ कहते हैं कि जो पिंड में है वही ब्रह्मांड में है—यथा पिण्डे तथा ब्रह्माण्डे । यदि यह सत्य है कि शंकराचार्य ने चाण्डाल को छूने से परहंज किया था, तो गांधी इसे नहीं मानते । वे इसे अद्वैतवाद का विरोधी मानते हैं । शंकराचार्य के प्रातःस्मरण को वे प्रतिदिन दुहराते हैं और उनके द्वादश-पत्रों का स्तोत्र का भी स्तवन करते हैं ।

(ख) रामानुज से वे विदेहमुक्ति का सिद्धान्त लेते हैं और जीवन्मुक्ति को अतन्त्रित बताते हैं । वे आगे कहते हैं कि 'मैं रामानुज के आश्रम से ईश्वर की भुजन-शक्ति सिद्ध करता हूँ'^{३२} ।

रामानुज तथा अन्य वैष्णव वेदान्तिनों से गांधी लीलावाद, प्रपत्तिमार्ग, सृष्टिमार्ग तथा वैष्णव धर्म को लेते हैं ।

३—नास्य मे गांधी प्रकृति और उसके परिणाम के सिद्धान्त को लेते हैं, कम से कम उनके स्वरूप के बोध के लिए । नास्य के ज्ञानमार्ग को भी वे मुक्ति का द्वार मानते हैं, पर अपने लिए वे इसे अनावश्यक समझते हैं क्योंकि वे मीमांसा के कर्मवाद के अमर्त्य रूप में अधिक प्रतिपक्ष हैं । वे नास्य के बहुसूत्रवाद को नहीं मानते क्योंकि ये अद्वैतवाद में प्रतिपक्ष हैं ।

४—यंग में पतंजलि के योग में गांधी अधिक प्रभावित हैं । योगसूत्र के अथर्व तीन सूत्रों को वे अक्षरशः मानते हैं जैसे वे वेदान्त के प्रथम चार सूत्रों

को मानते हैं। चित्त-वृत्ति का विरोध और इसकी सफलता-हेतु ईश्वराराधन, योग के इन दो सिद्धान्तों को वे मानते हैं। अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्याऽपरिग्रहा यमा अर्थात् अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अजपरिग्रह ये पाँच यम अर्थात् महाव्रत है जो अवश्य करणीय है—इस सिद्धान्त को वे अक्षरशः मानते हैं। वे योग की अष्टांग-साधना-पद्धति से भी लाभ उठाते हैं। योग को वे मानस-शास्त्र या मनोविज्ञान का महाकोश मानते हैं।

पतञ्जलि के योग को राजयोग कहा जाता है। राजयोग और हठयोग दोनों में सदाचार तथा शरीरगठन के सिद्धान्त है। पर हठयोग में शारीरिक शक्तियों को बढ़ाने के विशेष उपाय है। गान्धी इनके प्रति उदासीन हैं। वे कहते हैं कि हठयोग के शिक्षक रह नहीं गये और उसकी साधना में प्रायः ज्ञान की सभावना है।

५—न्याय और वैशेषिक से गान्धी बहुत कम सहायता लेते हैं। पर वैशेषिक की धर्म-परिभाषा उनको मान्य है। यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः—जिससे अभ्युदय और निःश्रेयस की सिद्धि होती है वह धर्म है। फिर इसी को वे नीति भी कहते हैं क्योंकि नीति से भी अभ्युदय और निःश्रेयस की सिद्धि होती है। इस प्रकार धर्म और नीति में गान्धी कोई भेद नहीं करते हैं। वैशेषिक के दैहिक वस्तुओं की पारस्परिक 'विशिष्टता' के सिद्धान्त को भी वे मानते हैं। वैशेषिक अणुवाद को वे आधुनिक वैज्ञानिक अणुवाद से समन्वित करते जान पड़ते हैं। न्याय स वे तर्क करने की शैली लेते हैं और उसके वितण्डा-वाद से अपने विपक्षियों के सिद्धान्त को काट देते हैं।

६—महाभारत और गीता से वे बहुत शिक्षा लेते हैं। गीता को तो वे अपना वाध्यात्मिक कोश ही कहते हैं। महाभारत की अनेक शिक्षाओं को वे मानते हैं। महाभारत ने युद्ध की व्यर्थता सिद्ध कर दी है क्योंकि उसके वर्णित युद्ध के अनन्तर सिर्फ सात जन बचते हैं, और उनका भी शीघ्र अन्तकाल ही जाता है, मारे शोक के कारण—ऐसा गान्धी मानते हैं। महाभारत को वे प्रतिदिन दैवी वृत्ति और आसुरी वृत्ति के बीच चलने वाला द्वन्द्व-युद्ध मानते हैं। वे व्यास के निम्न वचनों को अक्षरशः सत्य मानते हैं—

(१) भूयता धर्मसर्वस्वं श्रुत्वा च वावधार्यताम् ।

आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत् ॥

अर्थात्

धर्म का यह रहस्य सुनो और सुनकर हृदय में धारण कर लो । जि-
अपने लिए बुरा समझते हो, उसे दूसरों के लिए मत करो ।

(२) परोपकार पुण्याय पापाय परपीडनम् ।

अर्थात्

दूसरों का भला करने से पुण्य होता है और बुरा करने से पाप होता है ।

(३) धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते ।

अर्थात्

धर्म से ही अर्थ और काम की प्राप्ति होती है । इस कारण उस धर्म का
पालन क्यों नहीं किया जाता ?

गीता को गान्धी तत्त्वज्ञान का सर्वोत्तम ग्रन्थ मानते हैं^५ । वे इससे
स्थितप्रज्ञ और अनासक्ति का सिद्धान्त विशेषतः लेते हैं ।

७—भागवत पुराण तथा अन्य पुराण । भागवत पुराण से गान्धी ने
भक्ति के तत्त्व को अधिक पहचाना । पुराणों के बारे में वे कहते हैं कि ये
स्मृतियों के विकास-स्वरूप हैं और अपने युग की कृतियाँ हैं । इनमें सनातन
सत्य का वर्णन कम है है^६ ।

८—सन्तसाहित्य । सन्तसाहित्य से, विशेषतः हिन्दी और गुजराती के
सन्तसाहित्य से गान्धी अपने सत्य के सिद्धान्त, सबद या शब्द, अन्तरात्मा
की पुकार, नाम-साधना, रामनाम, सगुण-निर्गुण-समन्वय और उन्मत्ती
अवस्था को लेते हैं । सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास, रंदास, दादू, नानक,
मीरा, नरसी मेहता, अखा आदि के भजन वे गाया और गवाया करते थे
जो उनकी भजनावलि में संगृहीत होकर प्रकाशित हैं । इन्हीं सतों से, विशेष-
तः कबीर और नानक से, उनको राम-रहीम, कृष्ण-करीम की एकता के
अपने सिद्धान्त का समर्थन मिला ।

(९) बौद्ध-धर्म-दर्शन से गान्धी निम्नलिखित सिद्धान्तों को लेते हैं :—

(१) बौद्ध ने वेदों के कतिपय शब्दों का ऐमा अर्थ किया जो उस
समय लोगों को मालूम न था । वे वेद के निष्णात ज्ञाता थे^७ ।

सबसे पहले कुमारिल ने यह दिखलाया कि बौद्धों की शिक्षाओं का मूल
स्रोत उपनिषद तथा वेद है और आज यह सिद्धान्त प्रायः सर्वमान्य हो चला
है । इस आवाज पर गान्धी ने बौद्धधर्म को हिन्दूधर्म का ही अंग बताया ।

(२) महात्मा गान्धी के अनुसार बुद्ध निरीश्वरवादी नहीं थे। उन्होंने अपने समय की ईश्वर-विषयक प्रचलित धारणाओं का खण्डन किया, इस कारण वे निरीश्वरवादी कहे गये, पर वस्तुतः वे ईश्वर को सर्वव्यापी नियति के रूप में मानते थे। वे विश्व की नैतिक शासन-व्यवस्था—ईश्वरत्व को मानते थे। उन्होंने विधि और विधाता दोनों को एक किया। इन प्रकार उन्होंने वैदिक ऋत के अर्थ में ईश्वरत्व को प्रतिष्ठित किया।

(३) निर्वाण बिलकुल अभाव नहीं है, यह सिर्फ बुराई मात्र का अभाव है। यह जीती-जागती शान्ति है^{१६}। निर्वाण शून्यता है, इसको मानते हुए भी गान्धी शून्यता का अर्थ शून्यवत्ता या नश्रता लगाते हैं।

(४) पर बौद्ध धर्म-दर्शन की सबसे बड़ी देन इसकी जीवमात्र के प्रति दया या करुणा है^{१७}।

“बुद्ध की दया को देखिए, वह मनुष्य-जाति से भी आगे बढ़कर अन्य प्राणियों तक जा पहुँची थी। उनके कबों पर खेलते हुए मेमने का चित्र आखा के सामने आत ही क्या आपका हृदय प्रेम से परिपूर्ण नहीं हो जाता ? यह प्राणी-मात्र का प्रेम मैं ईसा के चरित्र में नहीं पाता”^{१९}।

गान्धी जापान के बौद्धों से कहते हैं कि “अगर बौद्ध धर्म जानना है तो आप उसके जन्म-स्थान भारत में ही उसे पायेंगे। जहाँ पर वेद-धर्म से वह निकला है, वही आपको उसे खोजना है और शंकराचार्य—जैसे अद्वितीय विद्वान्, जो प्रच्छन्न-बौद्ध कहलाए, उनके ग्रन्थों को भी आप समझेंगे तब बौद्ध धर्म का गूढ रहस्य आप जानेंगे”^{१२}।

यहाँ यह जानना कठिन न होगा कि गान्धी बौद्ध धर्म-दर्शन को वेद से निकला हुआ मानते हैं और फिर बौद्धधर्म-दर्शन की नयी शिक्षाओं को प्राचीन वेद-धर्म की शिक्षाओं के साथ समन्वित करने वाले शंकराचार्य को वे मानते हैं कि सही अर्थ में वे प्रच्छन्न बौद्ध हैं। पर यहाँ ‘प्रच्छन्न बौद्ध’ यह शब्द तिरस्कारसूचक नहीं है जैसा कि पञ्चपुराण में कहा गया है। गान्धी प्रच्छन्न बौद्ध को आदरसूचक अर्थ में प्रयुक्त करते हैं। अगर शंकराचार्य प्रच्छन्न बौद्ध न होते तो वे बौद्ध धर्म को हिन्दू धर्म या वैदिक धर्म के अन्दर न ला पाते। उनकी बदौलत बौद्ध धर्म-दर्शन हिन्दू धर्म के अन्दर सदा के लिए आ गया। बुद्ध ईश्वर के अवतार बन गये और उनकी भी पूजा हिन्दू धर्म में होने लगी।

१० - जैन धर्म-दर्शन से गान्धी ने निम्नलिखित सिद्धान्त लिये—

(१) अनेकान्तावाद । सत्ता अवेकवा है । उसमें अनन्त मूलगुण हैं । उसके अनन्त लक्षण हैं । अनन्तधर्मकं वस्तु । “मैं इस सिद्धान्त को बहुत अधिक पसन्द करता हूँ । इसी सिद्धान्त ने मुझे सिखाया कि मुसलमान को उसकी ही दृष्टि से—स्वमतेन—जाँचना चाहिए और ईसाई को उसके अपने मत से^{१६} ।”

(२) स्याद्वाद । जैन तर्क शास्त्र में प्रत्येक निर्णय को नय कहते हैं । यज्ञ दुर्नय, नय या प्रमाण नय हो सकता है । दुर्नय सर्वथा गलत है और नय साधारणतः सही समझा जाता है पर तर्कतः गलत है और प्रमाण नय सर्वथा तर्कतः सही है । प्रमाण नय के अनुसार प्रत्येक निर्णय को स्यादपूर्वक करना चाहिए । स्याद् का अर्थ है वह संकेत जो उन परिस्थितियों को बतलाता है जिनमें कि वह निर्णय तर्कतः सही है । गान्धी जब स्याद्वाद का प्रयोग करते हैं तो वे प्रमाण नय को न लेकर नय को ही लेते हैं । पर उनका अर्थ वे ठीक लगाने हैं कि प्रत्येक निर्णायक अपनी दृष्टि से सही है और दूसरों की दृष्टि से गलत; और इस प्रकार सभी अपनी-अपनी दृष्टियों में सही हैं^{१७} । इस सिद्धान्त ने गांधी को लोगों को समझने में बड़ी मदद दी ।

(३) सप्तभंगिनय । जैन दर्शन में प्रमाण नय और नय तथा दुर्नय तीनों के सात-सात प्रकार हो सकते हैं । गान्धी सिर्फ प्रमाण नय वाले सप्तभंगिनय का एक स्थान पर उल्लेख करते हैं । इसके अनुसार किसी वस्तु की अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य तथा अस्ति-नास्ति और अवक्तव्य, इन सात दृष्टियों से देखा जा सकता है । तर्कतः ये सब दृष्टियाँ सिर्फ प्रमाण-नय वाले सप्तभंगिनय में ही ठीक हैं, नय वाले और दुर्नय वाले में नहीं ।

गान्धी का उल्लेख यो है—

“सभी रचनाओं में लेखक की दृष्टि अधिकतर एकांगी होती है । पर हर बात कम-से-कम सात दृष्टियों से देखी जा सकती है और उन-उन दृष्टियों से वह बात सच्ची होती है । पर सब दृष्टियाँ एक ही समय में एक ही सीके पर सही नहीं हुआ करती^{१८} ।”

(४) जैनियों ने भी योग की तरह पाँच महाव्रतों पर जोर दिया और अहिंसा को तो अपने धर्म-दर्शन का केन्द्र ही बनाया । इस ओर यहाँ यह कहा जा सकता है कि गान्धी ने स्याद्वाद, अनेकान्तवाद और अहिंसा के जैन-दर्शनगत अर्थों को काफी व्यापक बनाया, न कि उनको घटाया या कम किया ।

वे जैनधर्म-दर्शन को भी हिन्दूधर्म का अंग समझते थे ।

इस प्रकार चावोंक दर्शन को छोड़कर शेष सभी भारतीय दर्शनों से गान्धी ने कुछ-न-कुछ लिया। उन सब में उनको निम्नलिखित चार मतों के प्रतिअद्भुत अविरोध मिला—

(१) उपर्युक्त सभी दर्शन मानते हैं कि दुःख सत् है।

(२) वे इस दुःख के कारण की खोज करते हैं।

(३) वे इस दुःख के निरोध को संभव बताते हैं।

(४) और वे इस दुःख-निरोध का उपाय या मार्ग भी बताते हैं।

बौद्ध धर्म में इनको चार आर्य सत्य कहा जाता है। पर ये केवल बौद्ध धर्म की ही नहीं, वरन् उपर्युक्त सभी दर्शनों की सर्वमान्य शिक्षाएँ हैं।

भारतीय दर्शनों की अद्भुद् एकवाक्यता पर ही गान्धी ने विशेष ध्यान दिया। उन्होंने उपर्युक्त दर्शनों से ऊपर निर्दिष्ट सिद्धान्तों को लेकर इसी मतैक्य को और विकसित किया। पर उनका समन्वय यहीं तक सीमित था। उन्होंने ईसाई मत, इस्लाम और पारसी धर्म में भी कुछ लिया।

३ गान्धी और ईसाई मत

गान्धी अपने को हिन्दू कहते हैं और उन्होंने बताया है कि आत्मज्ञान और भूनदया के क्षेत्र में हिन्दू धर्म ईसाई धर्म से बढ़कर है। इसके अनिरीक्त उन्होंने यह भी अनुभव किया कि ईसाई मत पाप के परिणाम से मुक्ति दिलाता है, पापवृत्ति से नहीं; जब कि हिन्दू धर्म पापवृत्ति से मुक्ति दिलाता है^{१३}, क्योंकि वह कर्म-फलत्याग की भावना से कर्म करने का विधान करता है जिससे पाप होता ही नहीं और वह कर्त्ता को पुण्यात्मा मानता है। इस कारण भी हिन्दूधर्म ईसाई धर्म से उनको श्रेष्ठ लगा। वे ईसा को सिद्ध पुरुष या ईश्वर न मान सके। वे उनको भक्त ही मानते थे। उनका विश्वास था कि जीवमात्र में आत्मा है और वह एक है। ईसाई मत के अनुसार सिर्फ मनुष्यों में ही आत्मा है। इन मतभेदों के फलस्वरूप गान्धी ईसाई न हो सके यद्यपि उनको ईसाई बनाने के कुचक्र किये गये।

इतना होते हुए भी उन्होंने ईसाई मत से कुछ शिक्षा ली। ईसाइयों ने इन्हें ख्रिस्ती या ईसाई माना क्योंकि उन्हें इनके जीवन में ईसा के चरित्र का क्रियान्वयन मिला, इनकी अहिंसा उन्हें ईसाई सन्तों की अहिंसा को याद कराती है, इनकी ऐच्छिक दीनता उन्हें सन्त क्रॉसिस का स्मरण कराती है। गान्धी

ईसाइयों के भजनो को भी अपनी 'भजनावलि' में शामिल करते थे। यह सब देखकर कुछ हिन्दुओं ने भी इन्हें प्रच्छन्न ईसाई कहा^{१७}।

किन्तु गान्धी ने इसका जवाब यों दिया—

“प्रच्छन्न ईसाई का दोषारोपण नया नहीं है। यह निन्दा और स्तुति दोनों है। यह निन्दाजनक है क्योंकि इसमें पता चलता है कि कुछ लोगों का विश्वास है कि मैं भीतर में कुछ दुमरा हो सकता हूँ, भीतर से इसलिए कि मैं वैसा बाहर में होने में डरता हूँ। दुनिया ने कोई ताकत नहीं है जो मुझे ईसाई मन मानने में रोक सके, अगर इसकी सत्यता और आवश्यकता मुझे महसूस हो जाय। जहाँ भय है वहाँ धर्म नहीं है। यह दोषारोपण एक प्रकार की स्तुति है क्योंकि यह बताता है कि मैं ईसाई मत के सौन्दर्य को परखने में समर्थ हूँ। मैं इसे मानता हूँ। अगर मैं बाइबिल या कुरान का जो अर्थ करता हूँ उसके अनुसार मैं ख्रिस्ती या मुसलमान कहा जाऊँ, तो मुझे ऐसा समझे जाने में कोई आपत्ति नहीं है; क्योंकि तब हिन्दू, ख्रिस्ती और मुसलमान एकार्थक शब्द होते। मैं मानता हूँ कि परलोक में हिन्दू, मुसलमान और ईसाई आदि का विभाजन नहीं है^{१८}।”

फिर गान्धी यह न मान सके कि ईसाई मत से ही मुक्ति संभव है और यही एक संपूर्ण धर्म है। वे कहते थे कि प्रत्येक धर्म मानव-निर्मित है और इस कारण अपूर्ण हैं। इस कारण उन सबको, एक-दूसरे को एक-दूसरे से अनुपूरित करना चाहिए अर्थात् एक धर्म वाले को दूसरे धर्म के ग्रन्थों और शिक्षाओं को उद्यक अनुसार ही अभ्यास में लाने का प्रयास करना चाहिए।

इन कारणों से हम कह सकते हैं कि गान्धी निन्दनीय अर्थ में प्रच्छन्न ईसाई या खुले आम ईसाई न थे। वे हिन्दू थे। पर चूँकि उनका हिन्दुत्व दार्शनिक था, व्यापक था, सर्वसंग्राहक था, अतः इसमें ईसाई मत के भी सनातन सिद्धान्तों का समावेश था। पर यह ईसाई मत के कारण नहीं किन्तु उस सर्वसंग्राहक व्यापक धर्म की धर्मता के ही कारण संभव था।

४ गान्धी और इस्लाम

जैसे कुछ लोगों ने गान्धी को खुले आम या प्रच्छन्न ईसाई समझा, वैसे बहुत-से लोगों ने, हिन्दुओं ने भी, उन्हें मुसलमान-परस्त कहा। उनके ऊपर दोषारोपण किया गया कि वे मुसलमानों का पक्ष लेते हैं और उन्हें तुष्ट करने हैं।

वे कुरान की कुछ आयतों की नियमित प्रार्थना करते थे। रघुपति राघव राजाराम, पतितपावन सीताराम—इस हरिकीर्तन पदावली में उन्होंने 'ईश्वर-अल्लाह तेरे नाम, सब को सन्मति दे भगवान्', इसको भी जोड़ा। वे सदा राम-रहीम और कृष्ण-करीम के रूप में ही अपने आराध्य देव को भजते थे।

वे मानते थे कि "ओज अबित्ला" में सारी वे ही बातें हैं जो यजुर्वेद में हैं^{१८}।" उन्होंने हिन्दू धर्म की समन्वयात्मक शक्ति को परखा और कहा कि 'अल्लोपनिषद्' बनाकर हिन्दू धर्म ने इसका सुन्दर परिचय दिया है।

वे कुरान शरीफ को सब अन्य धर्म ग्रन्थों की तरह अपूर्ण मानते थे। वे इस बात से इतराज करते थे कि मुसलमान मूर्तिपूजा के विरोधी हैं। मुसलमान स्वयं मूर्तिपूजक हैं क्योंकि वे किताब, 'कुरान' को पूजते हैं—ऐसा गान्धी का विचार था। फिर वे मुहम्मद को ही अकेला या अन्तिम ईश्वरावतार या स्थितप्रज्ञ नहीं मानते हैं। इन सब कारणों से हम कह सकते हैं कि गान्धी मुस्लिम-परस्त नहीं थे। इन कारणों से तो कुछ अन्धे मुसलमानों ने, लीगियों ने, गान्धी को इस्लाम का दुश्मन तक कहा और उन्हें कट्टर या पुराणपन्थी हिन्दू ही माना।

पर सच बात यह है कि गान्धी ने कबीर की तरह हिन्दू और मुसलमान के धर्म में कतिपय दोष देखे और बहुत-कुछ अच्छाइयाँ पायीं जो दोनों में एकरूप हैं। इस कारण उन्होंने अपने को विशुद्ध दार्शनिक धर्म या नैतिक धर्म का ही अनुयायी बनाया। उनका धर्म मननात्मक या ध्यान-प्रधान था। उसका मूल मानवतावाद था, मानव का उत्कर्ष था।

उनका यह दावा ठीक था कि चूँकि मैं सच्चा हिन्दू हूँ, इसलिए मैं सच्चा ख्रिस्ती हूँ, सच्चा मुसलमान हूँ, सच्चा पारसी हूँ, सच्चा सिक्ख हूँ। वे यह भी कहते थे कि धर्म-परिवर्तन की आवश्यकता नहीं है। "धर्म-पलटा शब्द मेरे कोश में नहीं है^{२०}।" एक धर्म को सच्ची तरह मानने वाला अगर दूसरे धर्म को सच्ची तरह से समझे तो वह अनुमत्त करेगा कि वह उसे भी सच्ची तरह मानता है; क्योंकि सभी धर्मों की शिक्षा है प्रेम, सत्य और अहिंसा। इसीलिए गान्धी ने 'अहिंसा परमो धर्म', नहिं सन्यात् परो धर्मः, नहिं दयासदृश धर्मः' में सब धर्मों का समन्वय किया और इकबाल की इस सुन्दर पक्ति की बड़ी प्रशंसा की कि 'मजहब नहीं सिखाता आपस में बैर रखना'।

५ गान्धी तथा आधुनिक दर्शन

कुछ लोगों ने गान्धी को साम्यवादी भी कहा। किन्तु साम्यवादियों ने उनको साम्यवाद का विरोधी कहा। इतना होते हुए भी यह मानना पड़ेगा कि समता, स्वतन्त्रता और विश्व-बन्धुत्व की भावनाओं को गान्धी साम्यवादियों से कम नहीं मानते। वे साम्यवाद की हिंसक क्रान्ति के स्थान पर अहिंसक क्रान्ति और लोक-संघर्ष या वर्ग-संघर्ष के स्थान पर लोक-संघर्ष या वर्ग संघर्ष को मानते हैं और यदि ईश्वर को परम अर्थ के रूप में लिया जाय तो साम्यवाद से उसका विरोध वे नहीं पाते।

वर्तमान समाज-दर्शन और राजनीति-दर्शन से भी गान्धी ने बहुत कुछ शिक्षा ली। वे लोकतन्त्रवादी थे। कुछ लोग उनके इन्हीं सिद्धान्तों को ही महत्त्व देते हैं और कहते हैं कि गान्धी प्रचलित धार्मिक थे और खुले आम राजनीतिज्ञ तथा सामाजिक दार्शनिक थे। पर यह भी एकमात्र मूल्यांकन है और 'प्रचलित' के निन्दनीय अर्थ में न्याय्य तथा प्रशंसनीय अर्थों में ग्राह्य है।

वर्तमान पाश्चात्य दर्शन की दौ-तीन धाराओं के साथ गान्धी के दर्शन का बहुत मेल बैठता है यद्यपि गान्धी को इनसे प्रेरणा नहीं मिली थी। इनमें लोकबुद्धिवाद, अस्तित्ववाद, मूल्यमीमासा और नव्य टासमवाद मुख्य है। जैसे नव्य टासमवादियों ने टासमवाद का पुनर्जागरण किया, वैसे गान्धी नव्य हिन्दुत्व के प्रवर्तक माने जाते हैं। बाकर ने कहा है कि गान्धी संत टासम अस्तिता की तरह विचारक और दार्शनिक हैं और अपनी समस्त कृतियों में उच्चकोटि के तर्क रखते हैं तथा विचार की सूक्ष्मताओं का अनुसरण करते हैं^{२१}। अस्तित्ववाद के कतिपय दार्शनिकों की तरह, मार्सेल और यास्पर्स की तरह, गान्धी, सनातन दर्शन के सिद्धान्तों को मानते हैं और बुद्धि तथा अन्य मनः शक्तियों के समन्वय पर जोर देते हैं, खासतौर पर हृदय या अन्तरात्मा की अनुभूति पर। दुःखानुभूतियों में वे अपने अस्तित्व की गंभीरतापूर्वक अनुभव करते हुए प्रतीत होते हैं। साम्यवादियों के विरोध में अस्तित्ववादियों का वैयक्तिक स्वतन्त्रेच्छा का समर्थन बहुत-कुछ गान्धीवादी लगता है। व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य की प्रतिरक्षा में गान्धी बीसवीं शताब्दी में ब्रेजोड हैं। वाणी की स्वतन्त्रता तथा अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता उनके जीवन के मुख्य अंग थे।

पुनश्च इंग्लैंड के प्रसिद्ध दार्शनिक जी० ई० मूर की भाँति गान्धी लोकबुद्धि के दृष्टिकोणों को अधिक महत्त्व देते हैं और अपने को ग्रामवासी कहकर

यह सिद्ध करते हैं कि उन्हें ग्रामवासियों का दृष्टिकोण ही अधिक उचित जान पड़ता है। जब उनसे कोई गूढ़ दार्शनिक प्रश्न पूछता था तो वे कहते थे कि 'मैं तो एक ग्रामवासी जो जवाब देगा वही दे सकता हूँ' २"। पर यहाँ यह धारणा न बना लेनी चाहिए कि गान्धी सिर्फ ग्रामवासी की तरफ ही सोचते-विचारते हैं। वास्तव में मूर की भाँति उनमें भी लोकबुद्धि की विचारणाओं में प्रामाणिकता देखने की अधिक चिन्तन-शक्ति है और वे उनको स्वीकार करने में कुछ-न-कुछ तर्क रखते हैं।

पर गान्धी जिस विचार-धारा का सर्वाधिक समर्थन करते प्रतीत होते हैं वह है विज्ञानवादी मूल्यमीमासा जिसका समर्थन इस समय अरबन—जैसे अमेरिकन दार्शनिक कर रहे हैं। गान्धी भी सभी दर्शनों का समन्वय मूल्य-मीमांसा में करते हैं—इसको हमने उनके बुनियादी तत्त्ववाद में देख ही लिया है। उनका अध्यात्मवाद, आत्मावाद, वस्तुतः मूल्यमीमासात्मक है।

अब हम संक्षेप में गान्धी के दर्शन का विकास-क्रम देखेंगे।

६ गान्धी-दर्शन का विकास क्रम

धार्मिक दृष्टि में देखने पर गान्धी ने साधारण हिन्दू के लौकिक-पार-लौकिक विश्वासों में अपना दर्शन आरंभ किया और अन्त में उसकी पराकाष्ठा आत्मवादी मूल्यमीमासा में की। इस विकासक्रम में निम्नलिखित छः सोपान विशेष उल्लेखयोग्य हैं —

(१) वैपुल्यवाद। गान्धी की आरंभिक दार्शनिक विचारधारा वैपुल्यवादी थी। इसके भी दो रूप हैं। पहले वह नितांत लोकबुद्धि वाली विचार-धारा थी और बाद में वह जैनियों के अनेकान्तवाद की दार्शनिक विचार-सरणि बनी।

(क) लोकबुद्धिमय वैपुल्यवाद। इस आरंभिक अवस्था में गान्धी अनेक प्रकार की सत्ताओं में विश्वास करते थे। अनेक जीव, अनेक योनियाँ, अनेक देव, परमेश्वर, अनेक प्रकार के भौतिक पदार्थ, आदि उन सभी वस्तुओं में उनका विश्वास था जिनमें एक साधारण, गैर-पढ़ा-लिखा, बिना ज्ञान वाला, हिन्दू करता हैं।

(ख) जैन वैपुल्यवाद। पर उनका लोकबुद्धिमय वैपुल्यवाद शीघ्र जैन वैपुल्यवाद में बदल गया। गान्धी को आरंभ में जैन दर्शन का ही शास्त्रीय ज्ञान हुआ। इसके दो कारण हैं। पहला यह कि उनके जन्मस्थान के आस-पास सदियों से जैन-विचार-धारा का बहुत प्रचार था। दूसरा यह है कि उनको श्रीमद्

रायचन्द्र माई ने बड़ी प्ररणा मिली थी जो एक बहुत बड़े जैन विद्वान् थे । इन्हीं दो लोगों से उन्हें जैन वैपुल्यवाद का पता चला और उन्होंने जैन तत्त्व-वाद में विश्वास किया ।

जैन वैपुल्यवाद लोकवुद्धिमय वैपुल्यवाद को कुछ दार्शनिक रूप देता है । इसके अनुसार द्रव्य तथा उसके गुण और पर्याय सत् है । द्रव्य अनेक हैं जिनमें अनेक जीव, काल, धर्म, अर्ध, आकाश तथा पुद्गल—ये ६ द्रव्य हैं । इनमें अन्तिम ५ अजीव हैं ।

(२) सांख्य द्वैतवाद । जिस समय गान्धी जैन वैपुल्यवाद को मान रहे थे उसी समय रायचंद माई के कहने पर ही उन्होंने गीता का प्रगाढ अध्ययन शुरू किया । गीता का परिचय तो उनको इससे पहले इडविन आरनाल्ड के अंग्रेजी अनुवाद से भी हुआ था । पर उस समय गान्धी की दार्शनिक अवस्था लोकवुद्धिमय वैपुल्यवाद की ही थी, अतः उसका विशेष तात्त्विक प्रभाव उन पर नहीं पड़ा । गीता के इस अध्ययन से उन्हें सांख्य का परिचय हुआ ।

जैन तन्त्रदर्शन में द्रव्य का विभाजन जीव तथा अजीव में देख कर और सांख्य में भी तत्त्व का वर्गीकरण प्रकृति तथा पुरुष में पाकर वे द्वैतवादों हो गये । फिर चूंकि सांख्य प्रकृति के ही परिणाम या विकास को अनेक तत्त्वों में साम्प्रतीय रूप में दिखाता है अतः मनों प्राकृतिक तत्त्वों को प्रकृति से निकला हुआ मानने के लिए वे सांख्य के विकासवाद में प्रतिपन्न हुए ।

इस तरह वे पुरुष और प्रकृति इन दो मूलभूत तत्त्वों को मानने लगे और अन्य सकल पदार्थों को प्राकृतिक या प्रकृति का विकार समझने लगे ।

पर इस सांख्य द्वैतवाद में कुछ कमियाँ उनको तजर आयी । उदाहरण के लिए, सांख्य अनेक पुरुष मानता है । गान्धी ने जैसे भौतिक वस्तुओं और पदार्थों को प्रकृति का परिणाम माना, वैसे उन्होंने नाना पुरुषों को जीव कहा और उन्हें एक आत्मा के ही अंश माने ।

इस प्रकार आत्मा और प्रकृति, ये दो मूलभूत तत्त्व माने गये और फिर आत्मा के परिणाम को आत्मिक और प्रकृति के परिणाम को प्राकृतिक कहा गया । आत्मा और आत्मिक को हम एक तत्त्व कह सकते हैं ठीक वैसे ही जैसे प्रकृति और प्राकृतिक को एक तत्त्व कहते हैं ।

यहाँ गान्धी को सबसे पहले यह ज्ञात हुआ कि आत्मा को परमार्थ या

परम मूल्य होना चाहिए जिससे अनेक आत्मिकों या मूल्यों का संघटन हो सके ।

(३) सर्वेश्वरवाद । द्वैतवाद ने गान्धी के मन में भीतर ही भीतर आत्मा और प्रकृति के संबन्ध की समस्या को उठा दिया । इस संबन्ध का समाधान उनको साध्य में न मिला । मौलिक दो पदार्थों में उनको कुछ अन्तर न प्रतीत हुआ क्योंकि वे दोनों सदा एकसाथ रहते हैं, सदा एकसाथ प्रत्येक परिणाम को विकसित करते हैं और अन्त में प्रत्येक परिणाम को अपने में एक साथ लीन करते हैं । इस विचार ने उनको पढ़ाया कि आत्मा प्रकृति है और प्रकृति आत्मा है । फिर चूँकि वे आत्मा को परमात्मा या ईश्वर मानते थे अर्थात् उसको वे परम अर्थ या मूल्य समझते थे अतः उन्होंने कहा कि ईश्वर प्रकृति है और प्रकृति ईश्वर है । इस प्रकार उनका सिद्धान्त सर्वेश्वरवाद हो चला क्योंकि प्रकृति का अर्थ है वस्तुतः जगत् की सारी चीजें और उनसे ही अब ईश्वर का अभेद हो गया । ईशावास्यमिदं सर्वं का ज्ञान, गान्धी की इसी अवस्था का सूचक है ।

(४) अद्वैतवाद-मायावाद । पर विचार करने पर गान्धी ने देखा कि वस्तुतः 'परमात्मा जगत् है' यह पूर्ण सत्य नहीं है । परमात्मा जगत् से परे भी है, यह उनको पता चला । 'नेति-नेति' का ज्ञान यही संकेत करता है । फलतः वे परमात्मा को परात्पर मानने लगे, पर उसकी अन्तर्यामिता को भुलाया नहीं । इससे प्रश्न बना ही रहा कि परमात्मा और जगत् या प्रकृति का क्यों संबन्ध है ? परमात्मा की सत्ता प्रकृति के बिना रहती है और प्रकृति या जगत् 'अश्वत्थ' है, अर्थात् कल तक टिकने वाला नहीं है, गीता के इस ज्ञान से तथा प्रचलित अद्वैतवाद के प्रभाव से गान्धी ने जगत् को माया समझा । माया का अर्थ पहले वे मिथ्या लगाते थे अर्थात् बिलकुल भ्रम और बाद में इसका सच्चा अर्थ व्यावहारिक सत्ता लगाने लगे थे यह बात उनके तत्त्ववाद में स्पष्ट कर दी गयी है ।

(५) लीलावाद । 'माया' को व्यावहारिक सत्ता मानने पर और एकमात्र सत अद्वैत-आत्मा को ही मानने पर यह प्रश्न कुछ बना ही रहता है कि आत्मा और इस व्यावहारिक सत्ता का क्या संबंध है ? यह व्यावहारिक सत् पूर्णतया मिथ्या या भ्रम तो है नहीं । यद्यपि यह नित्य परिवर्तनशील है, तथापि शाश्वत तो है ही ।

अतः इस सबन्ध को जानने की इच्छाएँ तथा पूर्वगत दार्शनिक अवस्थाओं का समन्वय करने की भावना ने उन्हें 'लीलावाद' के पाम पहुँचा दिया और वे मानने लगे कि जगत् परमात्मा की महज लीला या खेल है। इसका और कोई अर्थ नहीं है। चूँकि माया भी वस्तुस्थिति का निरूपण ही है और यह लीला भी वस्तु-स्थिति ही है, अतः मायावाद और लीलावाद दोनों एक हैं ? इस प्रकार गान्धी ने निष्कर्ष निकाला और इस ओर उन्हें उन भारतीय सन्तों से अधिक सहायता मिली जिन्होंने निर्गुण और सगुण का समन्वय करके अद्वैत वेदान्त और वैष्णव वेदान्त के बीच चलने वाले जगदों को भारत में सदा के लिए बन्द कर दिया या शान्त कर दिया।

(६) आत्माद्वैतवादी मूल्यमीमांसा। कई बार गान्धी से लोगो ने प्रश्न पूछा कि जगत् का परमात्मा के साथ क्या सच्चा सबन्ध है ? उन्होंने उनको अपना उपर्युक्त समाधान बतलाया, पर देखा कि इससे लोगो को सन्तोष नहीं है। बुद्धि को हमसे मतोष नहीं भी हो सकता। उन्होंने यह भी अनुभव किया कि इस प्रश्न का अन्तिम उत्तर देना भी अशक्य है। पर सबसे बड़े मार्के की बात यह है कि इसका उत्तर देने की आवश्यकता ही नहीं है। यह व्यर्थ का प्रश्न है। अतः इसका उत्तर तो और व्यर्थ होगा। इसलिए इसके विषय में माया-पच्ची करने की आवश्यकता नहीं है। मनुष्य का कार्य सिर्फ इतना है कि वह आत्माद्वैत को समझे और इसे परम अर्थ या मूल्य माने। इसका ईशान या ग्रासन अर्थात् ईश्वरत्व वह जगत् पर, प्रकृति पर, देह पर म्यापित करे। यही मुख्य दर्शन है। इस कार्य में पता चलता है कि अनेक गौण मूल्य हैं जो हमें इस मुख्य मूल्य की ओर ले चलते हैं। इन मूल्यों का आत्मा के साथ अभेद और अनिवारणीय सबन्ध है। आत्मा में ही स्थित रहकर, स्वस्थ रहकर, प्रत्येक कार्य इसी परम मूल्य की दृष्टि में करने से, व्यवहार की दृष्टि से करने से, व्यवहार की दृष्टि में भी सफलता मिलती है और आन्तरिक शान्ति भी प्राप्त होती है। यही आन्तरिक शान्ति निश्चयस या मोक्ष है और व्यावहारिक सफलता अभ्युदय है। अतः नीति और धर्म दोनों का इसमें समन्वय हो जाता है।

इस प्रकार गान्धी के अनुभवों ने इस आत्माद्वैतवादी मूल्यमीमांसा को उनका मुख्य दर्शन बना दिया। इस ओर उनको वेदों, बुद्धवाणी, जैन ग्रन्थों, वेदान्त, सन्त साहित्य आदि से भी प्रेरणा मिली। उन्होंने महसूस किया कि भारत का सच्चा सनातनदर्शन यही है। जब ये आर्यगण रांगा पर उतरे तब

से आज तक इसी विचार-धारा का बोलबाला है। यदि सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाय तो हम पाश्चात्य दर्शन के भी इसी समन्वय पर पहुँचते हैं और अरबन-जैसे दार्शनिकों के ग्रन्थों को पढ़ने वाले जानते हैं कि उन्होंने अपनी आत्मवादी मूल्यमीमासा में पाश्चात्य-दर्शन का ऐसा ही समन्वय किया है।

अतः में यह जानना जरूरी है कि यही सर्वदा दर्शन रहेगा और भारत में आज इसकी ही परम आवश्यकता है क्योंकि आज मूल्यों का मूल्यान्तरण या पुनर्मूल्यांकन भारत में विशेष रूप में हो रहा है। प्राचीन मूल्यों को अमूल्य घोषित किया जा रहा है और नवीन मूल्यों की अवतारणा की जा रही है। गान्धी ने कतिपय नवीन मूल्यों को दिया और दिखा दिया कि वस्तुतः सभी मूल्यों का प्राचीन काल में आविष्कार हो गया था। हमें उन्हीं का परस्पर मूल्यान्तरण या उनके मूल्यों का परिवर्तन-परिवर्धन करना चाहिए। इन सब प्रक्रियाओं में सभी व्यक्तियों के अन्दर रहने वाले एक परम मूल्य या अर्थ को जिसे हम अर्थतामात्र कह सकते हैं, भुलाया नहीं जा सकता है। यही अर्थता सभी अर्थों या मूल्यों का ईश्वर अर्थात् नियन्त्रण या शासन करती है अतः उसको ईश्वर कहना नाजायज नहीं है। हम शब्दों का अर्थ भले ही बदल दें, पर सभी शब्द और अर्थ जिस एक वस्तु को अन्ततोगत्वा इंगित करते हैं, उसको हम बदल नहीं सकते हैं, हाँ उसको हम अपनी समझ के अनुसार, अपने देश के अनुसार, नया अर्थ दे सकते हैं और देना भी चाहिए।

इस अर्थ में इसलिए गान्धी कहते हैं "शरीर छूटता है, आत्मा थोड़े छूटता है। आत्मा की गति बढ़ती ही रहती है^{२३}।"

यह आत्माद्वैतवादी मूल्यमीमासा सनातन दर्शन है और अखंडनीय है। इन-१ वर्णन हम इकबाल की 'सारे जहाँ से अच्छा हिन्दोस्ताँ हमारा इस कविता में कतिपय शब्दों को बदल कर अच्छी तरह कर सकते हैं। वह वर्णन यों होगा—

सारे जहाँ से अच्छा आत्मनगर हमारा ।
हम बुलबुले हैं उसकी वह बोस्ता हमारा ॥
गुरबत में हों अगर हम, रहता है दिल बतन में ।
समजो वही हमें भी, दिल हो जहाँ हमारा ॥
आदर्श वह सबसे ऊँचा, हम साया आसमाँ का ।
वह सतरी हमारा वह पासबाँ हमारा ॥

गोदी में खेलते हैं जिसकी हजारों रसिया ।
 गुलशन है जिनके दम से, रश्के जिनाँ हमारा ॥
 ऐ आवे रुदे गंगा, वह दिन है याद तुझको,
 उतरा तेरे किनारे, जब कारवाँ हमारा ॥
 दर्शन नहीं सिखाता आपस में बँद रखना,
 द्रष्टा हैं हम, वतन है आत्मनगर हमारा ॥
 यूनानो, मिस्र, रूमा, सब मिट गए जहाँ से ।
 अब तक मगर है बाक़ी, नामोनिशाँ हमारा ॥
 कुछ बात है कि हस्ती, मिटती नहीं हमारी ।
 सदियों रहा है दुश्मन, दोरे जहाँ हमारा ॥
 इकबाल कोई महरम, अपना नहीं जहाँ में ।
 मालूम क्या किसी को, दर्द निहाँ हमारा ॥

इकबाल की कविता में 'आत्मनगर' के स्थान पर 'हिन्दोस्ताँ', आदर्श' के स्थान पर 'परबत', दर्शन' के स्थान पर 'मजहब', 'द्रष्टा' के स्थान पर 'हिन्दी' और 'गोदी में खेलते हैं जिसकी हजारों रसिया' के स्थान पर 'गोदी में खेलती हैं, जिसकी हजारों नदियाँ' ये शब्द या पदावली है ।

हमारा विचार है कि इकबाल की कविता का यह रूपान्तरण उसके मूल-स्वरूप से भी अधिक सत्य है । लगता है कि याज्ञवल्क्य, बुद्ध, शंकर, रामानुज, कबीर, नानक, मूर, तुलसी, तथा सभी भारतीय सन्त और दार्शनिक इस कविता को गा रहे हैं । जब से रणा के तट पर हमारा आत्म-ज्ञान जगा था, तब से लेकर आज तक हजारों 'रसिया' या द्रष्टा गण इसमें खेल चुके हैं और आज भी खेल रहे हैं- जिनके दम से हमारा आत्मज्ञान सदा फूलता फलता रहता है । दर्शन-सम्प्रदाय इस आत्मज्ञान को काट नहीं सकते हैं, वे बहुत करेंगे तो इसका कुछ अर्थ दूसरा-तीमरा लगायेंगे । कुछ ऐसी बात है कि इस आत्मज्ञान का अस्तित्व मिटता नहीं है, यद्यपि इसके दुश्मन सदियों से इस पर आक्रमण करते आये हैं । यह वह नगर है जो अपने-दुश्मनों को भी अपना नागरिक बना लेता है । यूनान, मिस्र और रोम की संस्कृतियों के सूचक दर्शन आज नहीं रह गये, पर हमारा यह दर्शन सदियों की बौद्धारी से भी बचता रहा है । आत्म-ज्ञान का दर्शन अमर और अकाद्य है ।

टिप्पणियाँ और सन्दर्भ

- १ अनीलि की राह पर, पृ० १६०-१६१ ।
- २ Hindu Dharma, पृ० ४७ ।
- ३ आत्मकथा पृ० १७२ ।
- ४ Hindu Dharma, पृ० ६३ ।
- ५ आत्मकथा, पृ० ८६ ।
- ६ Hindu Dharma, पृ० ३४२-३४३ ।
- ७ वही पृ० ८७० ।
- ८ वही पृ० २७१-२७२ ।
- ९ वही तृ २७२ ।
- १० वही पृ० २७२ ।
- ११ आत्मकथा, पृ० २०१ ।
- १२ मेरे समकालीन, पृ० ८६-८७ ।
- १३ Hindu Dharma, पृ० ६२ ।
- १४ वही पृ० ६२ ।
- १५ आत्मकथा, पृ० ३३७ ।
- १६ वही पृ० १५६ ।
- १७ Hindu Dharma, पृ० १८७ ।
- १८ वही पृ० २६७-२६८ ।
- १९ प्रार्थना प्रवचन भाग १ पृ० ६१ ।
- २० प्रार्थना प्रवचन भाग २ पृ० २३७ ।
- २१ Mahatma Gandhi, ed, S. Radhakrishnan. पृ० ६० ।
- २२ ब्रह्मचर्य भाग १ पृ० १४१ ।
- २३ प्रार्थना प्रवचन भाग २ पृ० १९ ।

सहायक पुस्तकें

(क) महात्मा गान्धो की रचित पुस्तकें

१. प्रार्थना-प्रवचन. भाग १,२ सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली १९५१ ।
२. गीता-माता, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१ ।
[इसमें गीता-बोध, अनासक्तियोग, श्रीमद्भगवद्गीता (मूल), गीता-प्रवेशिका, गीता-पदार्थ-कोष और गीता-माता—ये पुस्तकें संगृहीत हैं]
३. पन्द्रह अगस्त के बाद, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१ ।
४. धर्मनीति, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१ ।
[इसमें नीति-धर्म, सर्वोदय, मंगलप्रभात और आश्वमवागमिणी से—ये चार पुस्तकें संगृहीत हैं ।]
५. दक्षिण अफ्रीका के सत्याग्रह का इतिहास, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१ ।
६. मेरे समकालीन, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१
७. आत्मकथा, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१
८. अनीति की राह पर, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१
९. ब्रह्मचर्य भाग १ और भाग २ सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली, १९५१
१०. Hindu Dharma, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद ।
११. Ramanama नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद ।
१२. For the Pacifists. नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद ।
१३. Hind Swaraj नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, १९४० ।
१४. Constructive Programme, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, १९४१ ।

(ख) अन्य की लिखी पुस्तकें

१५. आश्रम भजनावलि : नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद ।
१६. गोरा An Atheist with Gandhi नवजीवन पब्लिशिंग हाउस

- १७ किशोरलाल मजूमदार Practical Nonviolence नवजीवन पब-
लिशिंग हाउस, अहमदाबाद ।
- १८ रिचर्ड ग्रेग . A Discipline for Nonviolence, नवजीवन पबलिशिंग
हाउस, अहमदाबाद ।
- १९ रिचर्ड ग्रेग The Power of Non-Violence, नवजीवन पबलिशिंग
हाउस, अहमदाबाद ।
- २० महादेव देभाई . The Gita According to Gandhi नवजीवन
पबलिशिंग हाउस, अहमदाबाद ।
- २१ रोमे हौला Mahatma Gandhi एम० एण्डेसन, मद्रास ।
- २२ द्विवेदभारती पत्रिका गान्धी मेमोरियल पीस अक, बार्निन निकेतन ।
- २३ डा० सर्वपल्लि राधाकृष्णन द्वारा संपादित Mahatma Gandhi,
जार्ज एलेन एण्ड अनविन, लन्दन ।
- २४ डा० सर्वपल्लि राधाकृष्णन् Contemporary Indian Philosophy
जार्ज एलेन एण्ड अनविन, लन्दन ।
- २५ डा० पी० टी० राजू Idealistic Thought of India, जार्ज एलेन
एण्ड अनविन, लन्दन ।
- २६ डा० धीरेन्द्रमोहन दत्त . The Philosophy of Mahatma Gandhi.
- २७ लुई फिशर . The Life of Mahatma Gandhi
२८. रोनाल्ड हुन्केन : Selected Writings of Mahatma Gandhi
२९. सी० एफ० एण्ड्रूज द्वारा संपादित : Mahatma Gandhi's Ideas,
जार्ज एलेन एण्ड अनविन, लन्दन ।
३०. चन्द्रमंकर शुक्ल, Gandhi's View of Life, भारतीय विद्याभवन,
बम्बई ।
३१. गान्धीवाद : समाजवाद. हिन्दी प्रकाशन मंदिर, प्रयाग ।
- ३२ विनोबा भावे गीता-प्रवचन, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली ।
- ३३ विनोबा भावे : स्थितप्रज्ञ-दर्शन, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली ।
- ३४ विनोबा भावे : ईशावास्यवृत्ति, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली ।
४५. विनोबा भावे : सर्वोदय-विचार, सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली ।
- ३६ वियोगी हरि, संपादित, विनोबा के विचार, दो भाग सस्ता साहित्य
मंडल, नई दिल्ली ।
- ३७ गोस्वा भी तुलसीदास : रामचरित मानस, गीता प्रेस, गोरखपुर ।

- ३८ बियोगी हरि सपादिन मतेसुत्रासार, मस्ता साहित्य मडल, नई दिल्ली ।
- ३९ परशुराम चतुर्वेदी उत्तरी भारत की मन-परम्परा, भारती भण्डार,
प्रयाग ।
- ४० श्रीमन्नारायण अग्रवाल . The Gandhian Plan, पद्म परिचयकेन्द्रम
बम्बई, १६४४
- ४१ आचार्य जे० बी० कृपलानी : The Gandhian Way, बोग एण्ड
को०, बम्बई ।
- ४२ हेनरी टामस तथा डी० एल० टामस : Living Biographies of
Religious Leaders पर्मा ज्याइन्डन न्यूयार्क ।
- ४३ मगमलाल पाण्डेय : नीतिशास्त्र का सर्वोक्षण, मेण्ट्रल बुकडिपो, इलाहाबाद ।
- ४४ मगमलाल पाण्डेय : Whither Indian Philosophy, Darshan
Peeth, 177 Tagore Town, Allahabad १९७९.
- ४५ मुजीला तथ्यर . बापू की कारावास कहानी, मस्ता साहित्य मण्डल,
नई दिल्ली ।
- ४६ पट्टाभि सीतारमैय्या : Gandhi and Gandhism, किताबिस्तान,
इलाहाबाद ।
- ४७ डा० रामचन्द्र दत्तात्रेय रावडे : The Conception of Spiritual
Life in Mahatma Gandhi and Hindu Saints, गुजरात विद्या
सभा, अहमदाबाद ।
- ४८ एन० एम० पटेल, The Educational Philosophy of Mahatma
Gandhi, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, १९५३ ।
४९. जान रस्किन, Unto this Last, जार्ज एलेन एण्ड अनविन, लन्दन ।
- ५० काउण्ट लिथो टालस्टाय, The Kingdom of God is Within You
and Peace Essays, आक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, आक्सफोर्ड ।
- ५१ डा० मगवानदास, The Philosophy of Non-Cooperation, टैगोर
एण्ड को , मद्रास ।

विषयानुक्रमिका

अकर्म १०८	अपरिग्रह ८७-८२
अगोचरवाद ३०, ३१	अपशुद्धाधिकरण ४८, १७४
अंगाधि संबंध १६५	अभय ८९, ९०
अद्वैतभावना १०, ७९, १०९	अभेद सर्वथ १६३
अद्वैतवाद १४०, १२१-१२२, १७३-१७४, २१०, २०१	अर्थता १४७, दे० अर्थवत्ता
अधिकान्ति-भेद १७३	अर्थवत्ता १२० १४०, दे० महत्त्व, मूलक
अध्यात्मवाद २५	अल्लाह १३१, १३६
अध्यागोपवाद ५७, ५८	अल्लोपनिषद् २१७
अनलहक १६७-१६८	अवतारवाद १४४-१४५
अनशन १०३, १०५ दे० उपवास	अवस्थाचतुष्टय १६२-१६३
अनासक्ति ६१, ६२	अविद्या १८२
अनाहृतनाद ३६	अविरोध ५२, ५३, ५४
अनुकम १२८	अव्याकृत १८९, १९९
अनिबंधनीय १६६, १८६, १९६	अशुभ दे० बुराई
अनिवर्त्तनीयव्याप्ति १९०	अश्वत्थ १८३, २२१
अनीश्वरवाद १३३-१३४, १४५ दे० निरीश्वरवाद	असहयोग ७१-७३
अनुग्रह १०५	अस्ति १३१, १३२, १७०
अनुभव ३०	अस्तित्व-दार्शनिक युक्ति १३४-१३९
अनुभववाद ३०-३२	अस्तित्ववाद १३६-१३८
अनेकास्तवाद ४४, २१४	अस्तेय ८२-८४
अन्तःकरण ४०	अस्पृश्यता-निवारण ९६-९८
अन्तःकरण चतुष्टय १६१	अस्वाद ८४-८७
अन्तर्नाद ३६, ३७, ३९-४०	अहं ब्रह्मास्मि ४९, १९२
अन्तरात्मा २०, ३३-४१, १२७, १६१	अहिंसा ४, ७४-८०, ९८-१००, २१७, सर्वत्र
अन्तश्चेतना, १६०-१६१	अहुरा मज्जा ९२, १४६, १९३
अन्वय दृष्टि १८५	अहिर्मन १९३
	आत्मज्ञान ५४-५५, १०८, १०९

- अ-मन्थन २० ४०
 आत्मनन्द २२३-२२४
 आत्मशुद्धि ३३, ६१-६२, ६३, १०३
 आत्मसाक्षात्कार १५, २०
 आत्मा ३४ १२१-१२२, १२३
 आत्मा की अभावस्था २६
 आत्मा की कण्ठ ४
 आत्माद्वैत १ २-१२४
 आदम १६५-१६६
 आनन्द ५२, १३८
 आभासवाद १७३
 आर्यसत्य २१५
 आश्रम ६६-६७
 इति-इति ५७
 इण्डियन ओपिनियन ६, १३
 इस्लाम ७०, २१६
 दिवर १०४-१५५
 ईसाई मत १९८, २१५, २६६
 उन्मनी २०४
 उपयोगवाद ५६
 उपवास ३०, १००-१०६
 श्रुत २१३
 एकजीववाद १७४
 एकरूपता ५३, ५६, ५३१
 एकादशप्रत ७३
 ऐतिहासिक साक्ष्य १३२-१३३
 ऐच्छिक वीरता ८७
 ओज अविल्ला २१७
 औपेयिक युक्ति १२८
 कपि किशोर न्याय १०५-१०६
 कामनीति २८
- का पितृ युक्ति १२५-१२६
 कारणशरीर १८२
 कष्टना ७८, २१३
 कर्म ६३, १०७
 कर्म-दर्शन ६१-६४
 कर्ममार्ग १०६-१०८
 कस्तूरबा-दर्शन १४
 कण्ठ १३८
 कौसरेहिन्द ७
 कौमी एकता १-११
 क्रममुक्ति २०५-२०६
 क्रम-समुच्चय १०६
 खादी ६८, ७०, ९४
 खुदा ३१, १६५-१६६
 मरीची ८७, ८८, १३८
 गीता १७, ४६, ४८, सर्वत्र
 गुह्य १३७
 गोचरवाद ३०, ३१
 गोसेवा १२, ६८, ७१
 ग्रामोद्योग ६८
 ग्रामोद्योग पत्रिका ५४
 चर्चा ६६, ७१, ८९
 चार्वाक दर्शन २१५
 छठी इन्द्रिय ३३
 जगत् १८८-१८९
 जडवाद २५
 जाग्रत अवस्था १६२ १६३
 जाति ६३
 जिहोवा १४६
 जीव १५८-१७४
 जीवनमुक्ति २६

जैनदर्शन २१३-२१५
 ज्ञान ३०
 ज्ञानमार्ग १०६, १०७
 ज्ञानमीमांसा ३०-५८
 ज्ञानोदय ४-५, १०६
 डॉमसवाद २१८
 ट्रस्टोजिप ८७-८८
 तत् त्वम् कृषि १६६
 नत्वज्ञान ११५, ११६
 तत्ववाद ११४-१२३
 तत्त्वज्ञानिक युक्ति १२८-१२९
 तन्मात्रा १७७
 तुरीय १६३
 तैजस १६२-१६३
 त्रिगुण १७७
 श्रियोसाफी १९
 दया ८०-४१, ७४, २१३, २१७
 दयाग्रह ५६
 दर्शन का लक्षण २१-२२
 दीनता ८७ ८८
 दुःख ४-६, १३८
 देवता ६२
 देह १७६-१९०
 द्वैतभावना ७९
 द्वैताद्वैतवाद १६५-१६७
 धर्म ९०-९१, ९२-९३, २११, २१२
 धर्मपरिवर्तन ८, २१७
 धर्म-पलटा ९१, २१७
 नम्रता ५३, ५७, २०२-२०३
 नया हिन्द १४
 नयी तालीम १४
 नवजीवन ३३

नाम १४४
 नरस साधना १०५
 नास्ति १७०
 निरीश्वरवाद १४७, १५०-१५१ दे०
 अनीश्वरवाद
 निर्गुणब्रह्म १६८-१५५
 निर्धनता का दर्शन ८८
 निष्कर्मता ६३
 निष्काम कर्म ६२-६३
 निश्चेयस १२६, १४८
 नृतन्वाकार-चिन्तन १६९-१५०
 नेति-नेति ५७, १४९, १८५, २२१
 नैतिक युक्ति १२६-१२८
 नैसर्गिक चिकित्सा १७६, २०३
 श्याम २११
 पंचकर्मोन्द्रिय १६१
 पंचज्ञानेन्द्रिय १६१
 पंच प्राण १६१
 पंचशील ७८
 परमात्मा दे० आत्मा, ईश्वर भगवान्
 परमार्थ-बुद्धि १५८-१५९, १६१, १७२
 पुतलीवाद १७१, १७२, १७४
 पुनर्जन्म १६०
 पुनर्जन्म १८१
 पुरुषार्थ ११६, १२२
 पुष्टिमार्ग १०५
 प्रकाश २, ३-४, ४१
 प्रकृति १७७
 प्रगति ५३, ७०, ७१
 प्रच्छन्न ईसाई २१६
 प्रच्छन्न धार्मिक २१८
 प्रच्छन्न बौद्ध २१३

प्रतिगोचर ३१-३२, १३०
 प्रतिगोचरस्य निगमन १२९-१३०
 प्रतिगोचरवाद ३१-३२
 प्रतिबिम्ब १७१
 प्रपत्तिमार्ग १०५
 प्रयोगवाद २०-२१, ८५, ५८
 प्राकृतिक चिकित्सा १७६, २०३
 प्राज्ञ १६२-१६३
 प्राण १६०-१६३, १७३-१७४
 प्रातिभ ज्ञान ३८
 प्रातिभासिक सत्ता १८३
 प्रायश्चित्त १०३, १०५
 प्रार्थना १०१-१०२, १६८
 प्रेम ४१, ९९, १४६
 प्रेममार्ग ५, ६
 फोनिक्म आश्रम ६
 विम्ब-प्रतिबिम्बवाद १७१, १७२
 बुद्धि ४२-८५
 बुद्धिवाद २१
 बुराई १९२-१९९
 वेकारी ६५
 वैसिक ८४
 बोधिसत्त्व ५६
 बौद्ध दर्शन २१२-२१३
 ब्रह्म १४८-१५५
 ब्रह्मचर्य ८४-८७, १३६
 भक्ति २१
 भगवान् १२६
 भग्न १४३
 भलाई १२६, १९३-१९४, १९५
 भागवत ७०, २१२

भाट्टनय १०९
 भावना ४०, ४२, ४३
 भूदान ८८
 भूदान यज्ञ १३
 भूमा १२१
 भोगेच्छा की न्यूनता ८७-८८
 मंगल प्रभात १४
 महत्त्व ११६-१२१
 महात्मा १२-१३
 महाभारत ४८, २११-२१२
 महाव्रत १३८, २११
 मातृभावना ८६
 मानवतावाद २१७
 मार्जार किशोर न्याय १०५
 माया १८४-१८६, १९७-१९८
 २२१, २२०
 भीमासा १०९, २०९
 मुक्ति वे० मोक्ष
 मुस्लिम-परस्त २१६, २१७
 मूर्तिपूजा ९२
 मूल्य ११७, ११८-१२०
 मूल्यमीमांसक युक्ति १३०-१३२
 मूल्य-मीमासा ११८, १२०, १२२, १३०-१३२, २२२
 मृत्यु १७९-१८१
 मोक्ष २००-२०६
 यग इण्डिया १३
 यज्ञ ६२, ८३
 यम २१२ वे०, एकादश व्रत
 युद्ध ७८
 योग ३४, २१०-२११



यागमायावाद १८७-१८९
 रचनात्मक कार्यक्रम ६८-७१
 रहस्यवाद ५, १३९, १४१
 रहस्यवादी युक्ति १३९-१४१
 राजयोग १८, २११
 राम १४३-१४४
 रामनाम ८५, १४३-१४६
 रामायण ४८, २११
 राष्ट्रभाषा ६८
 लघुता-बोध १३६, दे० नम्रता
 लिंग शरीर १८१
 लीलावाद १७२, १८६-१८७, २ १,
 २२२
 लोक बुद्धिवाद २१८, २१९
 लोकमत ७६
 लोक-संग्रह ६२, ६३, २१८
 लोक सन्धि ६५, २१८
 लोकसेवा ६३
 वर्णाश्रम धर्म ६४-६८, २०९
 विकासवाद १७६
 विदेह-मुक्ति २६, २००-२०५, २१०
 विधि १२८
 विनय ५७, दे० नम्रता
 विश्व १६२-१६३
 वेदान्त २०६-२१०, सर्वत्र
 विवाह ८६
 वैज्ञानिक युक्तिवाद २३
 वैपुल्यवाद २१ -२२०
 वैशेषिक २११
 वंशणव २१०
 अतिरेक-दृष्टि १८५

व्यावहारिक आदर्शवाद २८
 व्यावहारिक सत्ता १८३-१८४
 व्रत ७३
 अतमीमासा १८-१००
 अतावधानी ५०
 अद्व-प्रमाण १३२, दे० शास्त्र
 शरीर-धम ७६
 सान्ति ४१
 शास्त्र ४६-५१
 शिक्षाशास्त्र २४
 शुभ १२१, १२६, २१३
 शून्यता ५७
 श्रद्धा १०५, १३४-१३५, १८०
 श्रेय १२१
 सकट १३६, १४६
 सतति निग्रह ८६-८७
 सन्ध्यास ६२, ६७
 सथम ३४.३५, ४३, ८६
 सगुण ब्रह्मा १८४-१८५
 सच्चिदानन्द १०८, ११५, ११८
 सत् ११४-११७
 सत्य ५८, ८०-८२, १२२, १३२, १४७
 सन्यमीमासा १२२-१२३
 सत्याग्रह ६, ५७-५८, ७१-७३
 सत्याग्रह आश्रम १२
 सत्याद्वैत १२१, १२३
 सच्चोमुक्ति २०५, २०६
 सनातन दर्शन ११४, २२२, २२३
 सप्तम गौतम २१४
 समन्वय के नियम २०८-२०९
 मम-समुच्चय १०७

समाज प्रस्थ ६७
 समाज-सेवा ११-१२
 सम्पत्ति-दान ८८
 सर्वधर्म-समभाव ८-१२, ९०-९३
 सर्वेश्वरवाद २२१
 सर्वोदय ५०
 सहनशीलता १३८
 सह-समुच्चय १०६-१०८
 सादगी १३, ८७, ८८
 साम्यवाद २०९, २१८
 साम्राज्यवाद ७७
 साहस ००, ६० अभय
 सान्ध्य २१०, २२०
 सुषुप्ति १६२-१६३
 सूक्ष्म देह १८१, १८२
 सेवा ६४
 सेवाग्राम आश्रम १२
 सोहम अस्मि १६६
 मृटि-वैज्ञानिक युक्ति १२४-१२५
 स्थितप्रज्ञ २०१-२०५

स्थूलदेह १८१, १८२
 स्याद्वाद २५, ४४, २१४
 स्वतन्त्रता १७१-१७२
 स्वदेशी ९३-९६
 स्वदेशीकरण ९६
 स्वधर्म ६४-६८
 स्वप्न १६२-१६३
 स्वराज्य ७२, ७३
 हठयोग २११
 हरिकीर्तन २१७
 हरिजन १३, ९७
 हरिजन सेवक १३
 हिन्दूधर्म ९-१२, ४६-५१, ६४, ६७,
 सर्वत्र
 हिन्दू-मुस्लिम एकता ९-११
 हिंसा ७४, ७९, ११८-११९
 हृदय ४०, ४१, ४२, १२७
 हृदय-ग्रन्थि १०८, १२८
 होना ११६, १२६
 होना चाहिए ११६

